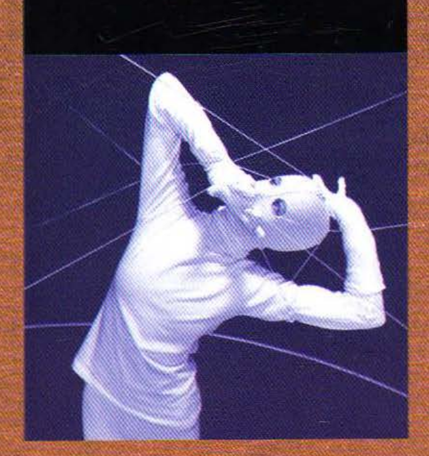
Metamorfosis

Hacia una teoría materialista del devenir

Rosi Braidotti



AKAL
CUESTIONES DE ANTAGONISMO

Metamorfosis

Hacia una teoría materialista del devenir

Rosi Braidotti



Diseño de cubierta
Sergio Ramírez

Título original
Metamorphoses. Towards a materialist theory of becoming

Traducción y edición:
Ana Varela Mateos

Publicado originalmente por Polity Press en asociación
con Blackwell Publishers Ltd., 2002

cultura Libre

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028
www.akal.com
ISBN-10: 84-460-2067-X
ISBN-13: 978-84-460-2067-7
Depósito legal: M-12.755-2005
Impreso en Lavel S. A.
Humanes (Madrid)



Para Anneke

Índice general

Agradecimientos

En primer lugar, y ante todo, debo dar las gracias a mis colegas en el Departamento de Estudios de Mujeres de la Facultad de Arte de la Universidad de Utrecht por seguir creando un clima de trabajo enriquecedor y estimulante: Berteke Waaldijk, Rosemarie Buikema, Gloria Wekker y Mischa Peters.

Estoy especialmente en deuda con Dean Wiecher Zwanenburg y Dean Riet Schenkeveld-van der Dussen por concederme un retiro sabático en 1995 que me permitió realizar la investigación fundamental para escribir este libro. Ese año sabático lo pasé como becaria de la School of Social Studies del Institute for Advanced Studies en Princeton, Estados Unidos. Agradezco al Instituto haberme proporcionado una beca para aquel año académico. También debo dar las gracias a la Netherlands America Commission for Educational Exchanges y, especialmente, a la Fulbright Commission y a Jan Veldhuis por otorgarme una senior Fullbright Grant que posibilitó mi retiro de aquel año. En Princeton, en el Institute for Advanced Studies tuve la gran fortuna de tener a Joan Scott en calidad de mentora y como punto de referencia. Como fuente de constante inspiración, Joan Scott ha marcado profundamente mi trayectoria intelectual. Igualmente, fueron sumamente enriquecedoras mis conversaciones con Michael Walzer, Albert Hirschmann, Clifford Geertz, Evelynn Hammonds, Mary Poovey, Peter Gallison y Carrie Jones. Mi trabajo en el Instituto se vio facilitado por un fantástico equipo de bibliotecarios, al que debo un sincero agradecimiento: Elliot Shore, Marcia Tucker, Rebecca Bushby, Faridah Kassim y Pat Bernard.

Asimismo, fue enormemente provechosa mi visita durante varios meses, en 1996, al Departamento de Filosofía de la Universidad de Melbourne. Deseo dar las gracias al profesor T. Cody, a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Melbourne y a los estudiantes de posgrado por haberme brindado la oportunidad de disfrutar de una beca de visitante oficial que facilitó notablemente mi estancia en esta ciudad. Igual-

mente, deseo dar las gracias a la Netherlands Research Organization (NWO) y al Australian Research Council por patrocinar conjuntamente mi estancia en Australia en el marco de sus intercambios bilaterales.

En 1996, realicé una visita de un mes al Institut für die Wissenschaften vom Menschem en Viena que resultó sumamente fructífera. La Dra. Cornelia Klinger me brindó todo su apoyo y el ambiente del Instituto fue altamente estimulante. Ese mismo año también tuve la gran suerte de participar en el simposio «Sustainability as a Social Science concept», que se celebró en Frankfurt, en el Institute for Social-Ecological Research, y que fue patrocinado por el programa UNESCO-MOST. Doy las gracias al profesor Egon Becker y al Dr. Thomas Jahn por su extremado rigor y nivel intelectual.

Como estudiosa nómada, también he aprendido mucho de una breve pero estimulante visita al Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires que realicé en octubre de 1998 durante dos semanas. Las doctoras Nora Domínguez y Maria Luisa Femenías convirtieron, realmente, esta visita en un acontecimiento inolvidable. Gracias al Faculty Research Institute on Culture and History (OGC) de la Universidad de Utrecht por financiar este viaje.

Igualmente, fue muy importante para mí la visita de dos semanas que realicé a la Gender Unit de la University of the Western Cape en Ciudad del Cabo, Sudáfrica, en octubre de 1997. Su financiación corrió a cargo del convenio de intercambios UNITWIN entre la UWC y la Universidad de Utrecht. Especialmente, deseo dar las gracias a Denise Jones, por su excepcional y decisiva inspiración, a Wendy Woodward y a Rhoda Kadhali, así como a toda la plantilla y a las estudiantes de la Gender Unit. En Utrecht, Rosemarie Buikema y Renee Römkens fueron extremadamente comprensivas.

Desde 1998 hasta la fecha, he tenido el honor de ser nombrada Recurrent Visiting Profesor en el Gender Institute de la London School of Economics. Este nombramiento también obtuvo el respaldo económico del Research Institute for Culture and History de la Universidad de Utrecht (OGC) al que, de nuevo, doy las gracias. En Londres, tuve la suerte de participar en sesudos intercambios con los profesores Henrietta Moore, Anne Phillips y Tony Giddens, así como con toda la plantilla y los estudiantes del Gender Institute, a quienes estoy sumamente agradecida.

En Utrecht, he dependido de varias generaciones de pacientes y dedicadas ayudantes de investigación para mantener con vida el manuscrito mientras yo estaba desbordada de trabajo: Esther Captain, Yvette van der Linde, Mischa Peters y, especialmente, Titia Blanksma y Claire Needler, por haberme mantenido a flote en las muy difíciles últimas etapas.

Entre mis colegas, estoy especialmente en deuda con Veronique Schutgens y Trude Oorschot que, como coordinadoras de la Netherland Research School of Women's Studies, facilitaron mi trabajo como directora y me liberaron para que pudiera investigar y

escribir. Gracias, también, a Esther Vonk y a mis compañeras europeas de la red de estudios de mujeres ATHENA, en especial a Gabriele Griffin, Nina Lykke, Harriet Silius y Diana Anders. Mi hermana Giovanna me proporcionó brillantes explicaciones e informaciones científicas del más alto nivel. Wiljan van den Akker y Harry Kunneman estuvieron presentes a través de su crítica y de su apoyo a mi trabajo, como también lo estuvieron muchos otros amigos, amigas y colegas tanto desde la proximidad como desde la distancia. Un pensamiento profundamente cariñoso está dedicado a Kathy Acker y a Clare Duchen, que murieron demasiado jóvenes. Una amiga especial a quien deseo dar las gracias es Annamaria Tagliavini, de Bolonia, por brindar constantes estímulos, informaciones y desafíos a mis reflexiones. Sin su mente despierta e inquisitiva, y sin nuestras discusiones a través del correo electrónico, este texto nunca hubiera podido completarse.

Por último, pero no por eso menos importante, quiero dar las gracias a mi compañera de vida, Anneke Smelik, para quien el cambio es una forma de vida y la transformación una cuestión ética.

Prólogo

I am rooted, but I flow.

Virginia Woolf[1]

Vivimos tiempos extraños y pasan cosas extrañas. Tiempos de olas de cambio que no cesan de expandirse a un compás espasmódico generando un acontecer simultáneo de efectos contradictorios. Tiempos de cambios vertiginosos que no truncan la brutalidad de las relaciones de poder, sino que, en muchos sentidos, las intensifican y las llevan a su punto de implosión.

La vida en estos tiempos de cambios acelerados quizá sea estimulante. La tarea de dotarse de una representación de los mismos y de implicarse de manera productiva en las contradicciones, las paradojas y las injusticias que engendran es un desafío permanente. Dar cuenta de condiciones velozmente cambiantes es un trabajo arduo, pero escapar a la velocidad del cambio es todavía más espinoso. No hay manera de sentirse en casa en el siglo XXI, a menos que se disfrute con los cambios. De hecho, las transformaciones, las metamorfosis, las mutaciones y los procesos de cambio se han convertido en algo familiar para la mayoría de los sujetos contemporáneos. Sin embargo, también entrañan cuestiones vitales para las instituciones científicas, sociales y políticas de las que se espera que los gobiernen y que se ocupen de ellos.

Si la única constante en los albores del tercer milenio es el cambio, entonces, el desafío radica en pensar sobre procesos, más que sobre conceptos. Ésta no es una tarea sencilla, ni particularmente bien recibida, en el lenguaje teórico y en las convenciones que se han convertido en norma en la teoría social y política, así como en la crítica

[1] «Estoy enraizada, pero fluyo», Virginia WOOLF, *The Waves*, Londres, Grafton Books, 1977, p. 69 [ed. cast.: *Las olas*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1982].

cultural. A pesar de los sostenidos esfuerzos volcados por gran parte de la crítica radical, el hábito mental de la linealidad y de la objetividad persisten en su reducto hegemónico sobre nuestro pensamiento. Así pues, es bastante más sencillo pensar sobre el concepto de A o de B, o de B como no-A, que en el proceso de lo que transcurre entre A y B. Pensar a través de flujos y de interconexiones continúa siendo un reto difícil. El hecho de que la razón teórica esté enfocada hacia el concepto y trabada a nociones esenciales torna difícil encontrar representaciones adecuadas para los procesos y los flujos de datos, de experiencias y de información que fluyen entre sí. Ambos tienden a quedar petrificados en modos de representación espaciales y metafóricos que los declinan como «problemas». En mi opinión, aquí reside una de las cuestiones que Irigaray aborda, de manera notable, en su elogio de la «mecánica de los fluidos» contra la fijeza y la inercia letales del pensamiento conceptual[2]. Deleuze afronta también este desafío aflojando las bridas conceptuales que han mantenido a la filosofía atada a ciertas creencias, conservadas semirreligiosamente, sobre la razón, el logos, la metafísica de la presencia y la lógica de lo Mismo (también conocido como lo molar, lo sedentario o lo mayoritario).

El punto de partida de mi trabajo reside en una cuestión que yo colocaría en el primer punto de la agenda para el nuevo milenio: no se trata de saber quiénes somos sino, más bien, por fin, en qué queremos convertirnos. La cuestión estriba en cómo representar las mutaciones, los cambios y las transformaciones y no en Ser bajo sus modalidades clásicas. Como expresa Laurie Anderson del modo más ingenioso, en la actualidad las ganas son mucho más importantes que las formas de ser. Esto supone una clara ventaja para las personas comprometidas con generar y disfrutar de las transformaciones, y una fuente de profundas ansiedades para el resto.

Por lo tanto, uno de los fines de este libro descansa tanto en explorar la necesidad como en ofrecer ilustraciones de nuevas figuraciones, de representaciones alternativas y de las localizaciones sociales de esa especie de mezcla híbrida en la que estamos en proceso de devenir. Las figuraciones no son modos de pensar figurativos sino, antes bien, formas de trazar mapas más materialistas de posiciones situadas, o inscritas y encarnadas. Una cartografía es una lectura del presente basada en la teoría y marcada por la política. Una aproximación cartográfica cumple la función de proporcionar tanto herramientas interpretativas como alternativas teóricas creativas. En este sentido, responde a mis dos exigencias primordiales, a saber, dar cuenta de la propia localización tanto en términos espaciales (dimensión geopolítica o ecológica) como temporales (dimensión histórica o genealógica) y proporcionar figuraciones alternativas o esquemas de representación para esas mismas localizaciones en términos de poder en su sentido restrictivo

---

[2] Luce IRIGARAY, *Ce Sexe Qui N'est Pas Un*, París, Minuit, 1977 [ed. cast.: *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltés, 1982].

(*potestas*), pero también en su sentido potenciador o afirmativo (*potentia*). Considero este gesto cartográfico como el primer movimiento hacia un análisis de la subjetividad nómada en tanto que éticamente responsable y políticamente potenciadora.

Con el término figuración, hago referencia a un mapa, no políticamente neutro, que deslinda nuestra propia perspectiva situada. Una figuración convierte nuestra imagen, en términos de una visión descentrada y estratificada del sujeto, en una entidad dinámica y cambiante. La definición de la identidad de una persona se establece entre la naturaleza y la tecnología, lo masculino y lo femenino, el negro y el blanco, en los espacios que fluyen y que generan conexiones entremedias de dichas categorizaciones. Vivimos en un constante proceso de transición, de hibridación y de nomadización, y estos estados y etapas intermedias desafían los modos establecidos de representación teórica.

Una figuración es un mapa vivo, un análisis transformador del yo, y no una metáfora. Ser nómada, vivir en la calle, haberse exiliado, tener la condición de refugiado o de refugiada, haber sido víctima de una violación durante la guerra bosnia, ser emigrante sin un lugar fijo de residencia o ser inmigrante ilegal no son metáforas. Tal y como señalan algunos análisis críticos de la subjetividad nómada, carecer de pasaporte o poseer demasiados no es equivalente ni meramente metafórico[3]. Son localizaciones geopolíticas e históricas sumamente específicas; en otras palabras, historia tatuada en el cuerpo. Pueden ser una fuente de potencia o de atractivo, pero, para la mayoría de las personas, no lo son y a algunas, simplemente, les acarrea la muerte. Las figuraciones intentan trazar una cartografía de las relaciones de poder que defina esas respectivas posiciones. No las embellece ni las convierte en metáforas sino que, puramente, expresan diferentes localizaciones simbólicas y socioeconómicas. Levantan un mapa cartográfico de la relaciones de poder y, de este modo, también pueden servir para identificar los posibles lugares y estrategias de resistencia. En otras palabras, el proyecto de encontrar representaciones adecuadas, que la generación posestructuralista hizo que se expresara con una fuerza desconocida hasta entonces, no consiste, como Nussbaum sostiene desde una postura marcada por la hipocresía, en un repliegue a la textualidad autorreferencial ni en una forma de resignación apolítica[4]. El rechazo de la linealidad y de un enfoque no unitario del sujeto no tienen por qué acabar convirtiéndose en una forma de relativismo moral o cognitivo, por no decir de anarquía social, tal y como temen los neoliberales alineados con Nussbaum. En mi opinión, se trata de ubicaciones significativas para emprender la tarea de reconfigurar y de redefinir la práctica y la subjetividad

---

[3] Inge BOER, «The world beyond our window: nomads, travelling theories and the function of boundaries», *Parallax* 3 (1996), pp. 7-26; Irene GEDALOF, «Can nomads learn to count to four? R. Braidotti and the space for difference in feminist theory», *Women: a Cultural Review* VII 2, pp. 189-201 y Rita FELSKI, «The doxa of difference», *Signs* 1 23 (1997), pp. 1-22.

[4] Martha C. NUSSBAUM, *Cultivating Humanity: a Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.

políticas. Así pues, las páginas de este libro estarán engranadas con mi propia lectura cartográfica del momento actual en lo que se refiere a cuestiones culturales, políticas, epistemológicas y éticas.

En estos tiempos de cambios acelerados, muchos de nuestros antiguos hábitos y de nuestros puntos de referencia tradicionales se están recomponiendo, si bien de maneras contradictorias. En una época como ésta, se hace preciso desarrollar una mayor creatividad conceptual y, en este sentido, es necesario hacer un esfuerzo teórico en aras a impulsar un salto conceptual que permita atravesar la inercia, la nostalgia, la aporía, y otras formas de *stasis* crítica inducidas por la condición histórica posmoderna. Pienso que necesitamos aprender a pensar de modo diferente acerca de nosotras y nosotros mismos, y sobre los procesos de transformación de hondo calado. La creatividad vertida en esta búsqueda de figuraciones alternativas se expresa en su capacidad para representar el tipo de sujetos nómadas en el que ya nos hemos convertido y las localizaciones sociales y simbólicas que habitamos. En una clave más teórica, la búsqueda de figuraciones consiste en un intento de recombinar los contenidos propositivos y las formas de pensamiento para que, de este modo, puedan sintonizar con las complejidades nómadas. De esta forma, también desafía la separación entre la razón y la imaginación.

Consiguientemente, una de las preocupaciones centrales del libro reside en el déficit en la escala de representación que acompaña a las transformaciones estructurales de la subjetividad en la esfera social, cultural y política de la cultura postindustrial tardía. Dar cuenta, adecuadamente, de los cambios es un reto que sacude los viejos hábitos establecidos de pensamiento. El hábito de tratar las diferencias en términos peyorativos, es decir, de representarlas negativamente es el más persistente. De ahí, mi cuestión principal y que se ha convertido en una especie de hilo rojo a través de todos mis libros: ¿cómo puede librarse a la diferencia de la carga negativa que parece haberse construido sobre ella? A modo de un proceso histórico de sedimentación, o de una acumulación progresiva de toxinas, el concepto de diferencia ha sido envenenado y se ha convertido en un equivalente de la inferioridad: ser diferente a significa valer menos que. ¿Cómo puede despojarse a la diferencia de esta carga negativa? ¿Es lo positivo de la diferencia, en ocasiones llamada «diferencia pura», pensable? ¿Cuáles son las condiciones que pueden facilitar la pensabilidad de la diferencia positiva? ¿Cuál es la contribución específica de las filosofías postestructuralistas a estas cuestiones?

Una vez franqueado el año 2000, el contexto social ha sufrido un cambio considerable desde los días en que los filósofos postestructuralistas colocaron la «diferencia» en la agenda teórica y política. El regreso del esencialismo biológico bajo el velo de la genética, de la biología molecular, de las teorías evolucionistas y de la autoridad despótica del ADN ha causado tanto una inflación como una reificación de la noción de «diferencia». Actualmente, en el polo derecho del espectro político europeo, el racismo contemporáneo celebra las diferencias en lugar de negarlas. Sin embargo, este discurso reaccionario

esencializa las diferencias de identidad y las adscribe a firmes creencias basadas en parámetros nacionales, regionales, provinciales o, en ocasiones, municipales (véase el Frente Nacional francés, la «Liga» Norte italiana o el fenómeno de Haider en Austria) de definición de las identidades. Apoyándose en ideas estáticas del propio territorio, estas nociones de «diferencia» son deterministas, excluyentes e inherentemente xenófobas. Además, en este contexto, la diferencia es un término indexado en una jerarquía de valores que ejerce su gobierno mediante una oposición binaria, puesto que en ella se expresan relaciones de poder y patrones estructurales de exclusión que operan a un nivel nacional, regional, provincial o, incluso, más local. Los motivos que me llevan a incidir en la importancia de reconducir la agenda en la dirección de una crítica radical (postestructuralista) descansan en la regresión política y social que considero ligada a esta noción esencialista de la «diferencia». La idea de la «diferencia» es demasiado importante como para ser abandonada a los genetistas o a los supremacistas nostálgicos de toda laya (blancos, masculinos o cristianos) que circulan en estos días.

Por lo tanto, no se trata tanto de un libro sobre filosofía como de un libro filosófico. Su objetivo es proporcionar una cartografía singular de algunas de las fuerzas políticas y culturales que están actuando en la cultura contemporánea. Partiendo de esta perspectiva, presentaré una suma de mis propias variaciones sobre el pensamiento nómada, prestando una atención especial a las filosofías de la diferencia de Gilles Deleuze y de Luce Irigaray. Después de examinar el estado de las filosofías feministas contemporáneas del sujeto en general, en el capítulo 1, y del sujeto nómada en particular, en el capítulo 2, procederé a explorar, en el capítulo 3, la cultura contemporánea y los estudios culturales. En los capítulos 4 y 5, ofreceré diversas lecturas de algunos de los aspectos más llamativos de la cultura popular contemporánea dedicando una atención especial a la poderosa atracción que ejercen la tecnología y los tecnocuerpos y, en el capítulo 4, me detendré particularmente en el imaginario social gótico o teratológico que tan asiduamente acompaña sus representaciones. Argumentaré que la fascinación actual por los otros monstruosos, mutantes o híbridos expresa no sólo la profunda ansiedad que genera el acelerado ritmo de transformación de las identidades al que asistimos, sino también la pobreza que caracteriza el imaginario social de la era que vivimos y nuestra incapacidad para abordar creativamente las transformaciones en curso. En el centro del análisis, colocaré las mutaciones sociales, culturales y simbólicas inducidas por la cultura tecnológica. A lo largo de todo el libro trataré de llamar la atención sobre el hecho de que una visión no unitaria del sujeto puede suponer una contribución importante y original a la teoría crítica y a la práctica cultural. Al hilo de este pensamiento, me basaré en una concepción nómada de la subjetividad en un intento de despatologizar y arrojar una luz positiva sobre algunos fenómenos culturales y sociales con la intención de enfatizar su potencial creativo y afirmativo. La cuestión de la subjetividad nómada será abordada desde diversos ángulos, con el doble objetivo de producir una cartografía adecuada de esta

situación histórica concreta y exponer la lógica de las nuevas relaciones de poder que están operando sobre la misma. Así pues, este libro funciona como un paseo a lo largo de una senda nómada zigzagueante que he trazado inspirándome en las filosofías de la diferencia y, especialmente, en conceptos como encarnación, inmanencia, diferencia sexual, rizoma, memoria y permanencia o sostenibilidad.

Asimismo, también haré hincapié en cuestiones relativas a la encarnación y lanzaré un llamamiento a favor de modos diferentes de pensar y de representar el cuerpo. Me referiré a esto en términos de «inmanencia radical», expresando mi deseo de pensar a través del cuerpo y no en una huida del mismo. Un ejercicio que implica, a su vez, enfrentarse a fronteras y a limitaciones. Bajo este prisma, la invitación a pensar sobre el cuerpo hace referencia a la idea de un materialismo encarnado o inscrito (utilizo indistintamente ambas expresiones). En este sentido, he dirigido mi atención hacia las raíces materialistas de la filosofía europea, a saber, la tradición francesa que nace en el siglo XVIII y es continuada por Bachelar, Canguilhem, Foucault, Lacan, Irigaray y Deleuze. He dado el nombre de escuela del «materialismo de la carne» a esta hebra de pensamiento, porque la misma prioriza la cuestión de la sexualidad, del deseo y del imaginario erótico. Esta tradición continental, que yo conecto con el feminismo corpóreo de la diferencia sexual, alumbra una visión alternativa del sujeto y, al mismo tiempo, proporciona herramientas de análisis aptas para dar cuenta de algunos de los cambios y de las transformaciones que están teniendo lugar en las sociedades postindustriales en la era de la globalización. En mi interpretación crítica de la teoría del devenir de Deleuze y de la teoría de la diferencia sexual de Irigaray, argumentaré que la nomadalogía no es, en absoluto, incompatible con las prácticas feministas de la diferencia sexual, sino que, por el contrario, ambas pueden reforzarse mutuamente y sellar una alianza productiva.

Tras treinta años de debates posmodernos y feministas a favor, en contra, o vacilantes acerca de la cuestión del sujeto «no unitario», dividido, inacabado, atado, rizomático, transicional y nómada, las cuestiones en torno a la fragmentación, la complejidad y la multiplicidad deberían haberse convertido en expresiones familiares en el ámbito de la teoría crítica. Sin embargo, la naturaleza ubicua de estas nociones y el atractivo *radical-chic* de esta terminología no son de gran ayuda para generar un consenso en torno a las cuestiones que están en juego, a saber, cuáles son exactamente las implicaciones de la pérdida de unidad del sujeto. Las cuestiones éticas y políticas que plantea el sujeto no unitario en la cultura y en la política contemporáneas han hecho aflorar las discrepancias y las posiciones encontradas[5]. En otras palabras, la pregunta del «¿y entonces?», que ha entrado a formar parte de la discusión sobre la subjetividad nómada, continúa más abierta que nunca mientras las contradicciones y las paradojas de nuestra condición histórica se apilan a nuestro alrededor. ¿Qué podemos hacer, exactamente, con este sujeto

---

[5] Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity: a Classical Defense of Reform in Liberal Education*, cit.

no unitario? ¿Qué tiene de bueno para cada uno de nosotros o nosotras? ¿A qué tipo de agencia política y ética podemos vincularlo? ¿Qué tiene de alegre? ¿Qué valores, normas y criterios puede ofrecer la subjetividad nómada? Tiendo a pensar que las preguntas del «¿y entonces?» son siempre un alivio relevante, excelente y bienvenido ante los agujeros nebulosos en los que frecuentemente se encuentra la teoría crítica.

A pesar de su orientación crítica, este libro en ningún momento es negativo. Creo que están en marcha procesos de transformación y que el proceso equivalente de reapropiación transformadora del saber acaba de comenzar. Igualmente, esto trae consigo la búsqueda de figuraciones alternativas válidas para expresar el tipo de sujetos multifacéticos e internamente contradictorios en que nos hemos convertido. Hay una acusada brecha entre el modo en que vivimos –en el seno de sociedades emancipadas o posfeministas, multiétnicas, equipadas con sistemas de telecomunicación y de tecnología avanzada, supuestamente sin fronteras y en medio de una intesificación de los sistemas de control, por citar sólo algunos ejemplos– y las formas en las que representamos la familiaridad con la que experimentamos estos modos de vida. Esta pobreza imaginativa puede verse como un problema de *jet-lag* [«desfase horario»] causado por vivir simultáneamente en diferentes zonas temporales, de acuerdo con el modelo esquizofrénico que caracteriza la época histórica de la posmodernidad. Suplir esta brecha con figuraciones adecuadas es el gran desafío que plantea el momento actual. Y no puedo imaginar uno mayor para el futuro.

El problema de lo que resulta adecuado respecto a las nuevas figuraciones precisa ser objeto de una discusión y de una reflexión colectivas, así como de debates públicos, y no puede venir determinado por un individuo particular. Creo que estos intercambios discursivos y críticos deberían ocupar el centro de la teoría crítica actual. Así pues, la primera cuestión que me gustaría dirigir a mis lectoras y lectores es cartográfica: ¿compartimos la visión de la cultura postindustrial que ofrezco en estas páginas? ¿Vivimos en el mismo mundo? ¿En las mismas zonas temporales? Actualmente, trazar esta cartografía es el comienzo del debate filosófico. Y, en este sentido, mi proyecto aúna sus fuerzas a otras tentativas realizadas desde diferentes tradiciones filosóficas que aspiran a reconstruir la esfera pública y a desarrollar un discurso público adecuado a las demandas contradictorias de nuestra época[6].

El enfoque cartográfico de mi nomadismo filosófico exige pensar las relaciones de poder como el fenómeno más social, colectivo y «externo» que existe y, simultáneamente, como el más íntimo o «interno» que pueda darse. En términos más precisos, el poder es el proceso que fluye incesantemente entretejido con las fuerzas más «internas» y más «externas» que nos atraviesan. Tal y como Foucault nos enseñó, el poder es una

---

[6] Nancy FRASER, «Multiculturalism and gender equity: the US "Difference" debates revisited», *Constellations* 1 (1996), pp. 61-72.

situación, una posición, no un objeto ni una esencia. La subjetividad es el efecto de constantes flujos o de interconexiones que se producen a un nivel intermedio. En mi opinión, el aspecto más atrayente de las filosofías francesas de la diferencia, como los sujetos múltiples del devenir de Deleuze o el «femenino virtual» de Irigaray, descansa en que no se limitan a arañar la superficie de la cuestión de la identidad y del poder, sino que embisten sus raíces conceptuales. De este modo, arrastran la discusión psicosociológica de la identidad hacia cuestiones relativas a la subjetividad, es decir, hacia cuestiones de legitimidad y de poder. Considero especialmente importante no confundir este proceso ligado a la subjetividad con el individualismo o la particularidad, ya que la subjetividad es un proceso mediado por la sociedad. Consecuentemente, la emergencia de nuevos sujetos sociales es siempre una empresa colectiva, «externa» al yo, si bien moviliza, también, sus estructuras más profundas. Así pues, el diálogo con las teorías psicoanalíticas de la naturaleza «escindida» de la subjetividad ocupa un lugar preferente en mi agenda y recorrerá todo el libro.

Nuevamente, esto me lleva al énfasis que yo deposito en el tema de la figuración. Las ficciones políticas pueden ser más efectivas, en el aquí y ahora, que los sistemas teóricos. Por lo tanto, la elección de una figura mítica e iconoclasta como el sujeto nómada es un ejercicio de oposición a la naturaleza acomodada y convencional que adopta el pensamiento teórico y, especialmente, el filosófico. Sin embargo, el nomadismo también es una remisión a la cara «oculta» de la filosofía occidental, a sus contracorrientes antilogocéntricas, que F. Chatelet describe como la tradición «demoníaca» simbolizada, en primer lugar, por Nietzsche[7]. Deleuze parte de la existencia de esta contramemoria filosófica cuando celebra el pensamiento nómada como una práctica genealógica que relocaliza la filosofía en un lugar al margen del influjo gravitacional de la metafísica[8]. Él está particularmente decidido a desafiar la dominación ejercida por la racionalidad consciente en tanto que modelo para pensar el sujeto, e invierte sus energías en reimaginar completamente al sujeto filosófico. Irigaray emprende un proyecto análogo y centra su crítica en la estructura falogocéntrica del pensamiento y en la exclusión sistemática de lo femenino de la representación teorética. Mientras que Irigaray toma como fuente de inspiración los recursos inexplorados de un «femenino» virtual que las feministas han de reconfigurar en su propio imaginario específico, Deleuze vuelca todas sus esperanzas en las transformaciones profundas del sujeto en términos de procesos sexualmente diferenciados de devenir (esta cuestión será analizada en el capítulo 2). No obstante, hay un punto de convergencia entre Irigaray y Deleuze en el esfuerzo de ambos por reinventar la propia imagen del sujeto como una entidad plenamente inmersa

[7] François CHATELET, *La Philosophie des professeurs*, París, Grasset, 1970.

[8] Gilles DELEUZE, «La pensée nomade» en *Nietzsche Aujourd'hui*, vol. 1, París, Union Generale d'Edition, 1973, pp. 159-174.

en relaciones de poder, de saber y de deseo. Esto implica una visión positiva del sujeto como estructura afectiva, positiva y dinámica, que choca con la imagen racionalista tradicionalmente proyectada por la filosofía institucionalizada.

Por lo tanto, mi elección de la figuración nómada es, también, un camino para situarme frente a la institución de la filosofía como disciplina, en la medida en que es una forma de habitarla si bien como una «extraña dentro», es decir, adoptando una postura crítica pero también profundamente comprometida. Finalmente, aunque no menos importante, esta figuración tiene una fuerza imaginativa que encuentro en sintonía con el movimiento trasnacional que marca nuestra coyuntura histórica.

La búsqueda de un estilo de pensamiento que refleje adecuadamente las complejidades del propio proceso no es menos importante para los *devenires* nómadas. En este sentido, por ejemplo, Deleuze relaciona el «devenir animal» con una cierta forma de acercarse a la escritura, en la producción de textos como los de Kafka o los de Woolf, donde la visión del mundo centrada en lo humano se hace añicos ante la aparición de otros afectos, de otras formas de sensibilidad (abordaré esta cuestión en el capítulo 4). «Devenir» guarda una relación con la repetición, pero también con recuerdos que se sustraen a la dominación. Tiene que ver con las afinidades y con la capacidad tanto para mantener como para generar interconectividad. Los flujos de conexión no conllevan necesariamente un elemento de apropiación, aunque sean intensos y en ocasiones puedan ser violentos. No obstante, marcan procesos de comunicación y de contaminación mutua de estados experienciales. En este sentido, los pasos del «devenir» no consisten en reproducir ni en imitar sino, más bien, en establecer una proximidad empática y una interconectividad intensa. Es imposible traducir estos procesos al lenguaje de la linealidad y de la autotransparencia que privilegia la filósofía académica. «Devenir», al igual que la *écriture féminine* de Irigaray, pone en tela de juicio la propia realización de una prueba filosófica, apartando bruscamente a la filosofía de la atracción del logocentrismo. Este estilo nómada, también conocido como «desterritorializador» o «rizomático», es un elemento integrado en el concepto de «devenir» y no un mero aditivo retórico.

En aras a hacer justicia a estas complejidades, he optado por un estilo que tal vez impresione a la lectora o al lector académico por estar plagado de alusiones o de asociaciones. Es una elección deliberada por mi parte que implica asumir el riesgo de, en ocasiones, no parecer suficientemente coherente. Esto se debe a mi preocupación por el estilo, entendido no como un mero dispositivo retórico, sino como un concepto con un contenido más profundo. Cuando escojo defender las «formas» a menudo poéticas en las que Irigaray o Deleuze, por citar dos ejemplos, presentan sus teorías, me uno a la llamada a una renovación del lenguaje y del aparato textual de la escritura académica y, también, de la discusión política que tiene lugar en la esfera pública.

Así pues, estoy hondamente comprometida con la tarea de reconfigurar el estilo teórico de manera que refleje y no que contradiga el nomadismo teórico. De hecho, atacar

el pensamiento lineal y binario en un estilo que permanezca por sí mismo lineal y binario sería una contradicción en los términos. Éste es el motivo por el que la generación postestructuralista ha volcado tantos esfuerzos en innovar la forma y el estilo, así como el contenido, de su filosofía. En este sentido, su trabajo no ha recibido una acogida muy pacífica en el seno de la comunidad académica. Juzgada como «mala poesía» en el mejor de los casos y como una maraña opaca y llena de alusiones en los peores, la búsqueda de un nuevo estilo filosófico, opuesto a la dicotomía entre la forma y el contenido, ha chocado con el tono que actualmente domina el discurso científico. En el contexto neodeterminista y seudoliberal que se dibuja en los albores del tercer milenio, el resurgir de un ala dura dentro de la ciencia evolutiva de la genética y de la biología molecular, ha venido acompañado de un énfasis renovado en la «claridad científica», ya que para las voces de la ciencia el «estilo», en el mejor de los casos, es una noción decorativa. El modo en el que la tendencia despótica del discurso científico contemporáneo ha aunado sus fuerzas con las posiciones antipostestructuralistas es un fenómeno que merece más atención de la que puedo dedicarle en estas páginas. Basta con decir que tales reducciones perjudican no sólo a la producción filosófica «francesa», sino también a la definición implícita de «ciencia» que sistemáticamente se utiliza para criticar este pensamiento. Un enfoque tan agresivo reinstaura una visión dogmática de la ciencia que no hace justicia al estado en el que se encuentra la investigación contemporánea. Es desandar el camino ya hecho. Pensar de manera nómada significa también afrontar el riesgo de introducir remisiones oblicuas y alegóricas. Por lo tanto, mi batalla con la linealidad permanece abierta.

En una hebra más feminista, Linda Alcoff ha señalado generosamente que esta elección de estilo expresa mi deseo de «hallar valiosas formas múltiples de producir teoría feminista [...]. No se trata sólo de una diferencia de estilo sin importancia, sino de un enfoque político que, en parte, obedece a una visión diferente del discurso que aprecia el hecho de que, debido a la falta de coherencia o de estabilidad que le caracteriza, nuestros modos de resistencia tampoco precisan atenerse a ellas»[9]. De hecho, mi elección de un estilo nómada pretende ser un gesto de rechazo al elevado tono competitivo, sentenciador y moralizador que gran parte de la teoría feminista ha venido a compartir con la escritura académica tradicional. A su vez, esto está relacionado con mi rechazo a abrazar la «imagen del pensamiento» que transmite un ejercicio de razonamiento crítico tan sentenciador. No comparto la premisa de que la pensadora o el pensador crítico desempeñe el papel de juez o de jueza, de árbitro moral o de sumo sacerdote o sacerdotisa. Nada podría estar más apartado de mi concepción de la tarea de la filósofa o del filósofo crítico que dicho despliegue reactivo de los protocolos de la razón

[9] Linda ALCOFF, «Philosophy matters; a review of recent work in feminist philosophy», *Signs* 25 3 (primavera de 2000), p. 870.

institucional. Estas convicciones explican mi decisión de adoptar un estilo no convencional –aunque arriesgado– de pensamiento. Tengo la esperanza de que aquello que, a lo largo de las páginas de este libro, parezca haberse perdido en términos de coherencia, pueda ser compensado por su fuerza inspiradora y por un vivificante distanciamiento de los esquemas binarios, las posturas sentenciadoras y la tentación de la nostalgia. Se logre o no, es importante que mis lectoras y lectores guarden en sus mentes las razones que me llevaron a adoptar este estilo.

Mi rechazo a separar la razón de la imaginación altera igualmente los términos del pacto convencional que preside la relación entre el escritor o escritora y sus lectores o lectoras. La apuesta por un acercamiento al texto filosófico basado en la conexión supone su sometimiento a los elementos intensivos que sostienen las conexiones y que ellos mismos son capaces de generar. De manera correlativa, la pareja binaria entre quien escribe y quien lee se recombina y se hace preciso un nuevo modelo impersonal como forma apropiada de hacer filosofía. Este estilo impersonal es, más bien, «pospersonal», ya que permite tejer una red de conexiones no sólo en términos de «intenciones» del autor o de la autora y de «recepción» por parte del lector o lectora, sino también como una serie de interconexiones posibles mucho más amplia y complejizada. La complejidad de la red de fuerzas que entran en relación con el sujeto es tan sumamente densa que desdibuja las distinciones establecidas, es decir hegemónicas, de clase, de cultura, de raza y de práctica sexual, entre otras. La cuestión del estilo resulta crucial en este proyecto. Como lectores y lectoras de modo intensivo, somos transformadores de energía intelectual, procesadores de las «percepciones» que estamos intercambiando. Estas percepciones no han de pensarse como algo que nos sumerge en nuestro interior, en una mítica reserva «interior» de la verdad. Por el contrario, han de contemplarse como algo que nos propulsa en las múltiples direcciones abiertas por una serie de experiencias extratextuales. Pensar es vivir en un grado más elevado, a una velocidad más acelerada y de un modo multidireccional.

Patterns of Dissonance estaba dedicado a la figuración de los ejercicios acrobáticos de unos pies caminando por la cuerda floja a través del vacío posmoderno[10]. En *Nomadic Subjects* me convertí en una danzarina que atravesaba una serie de variaciones musicales y territoriales[11]. *Metamorfosis* no es una cuerda floja ni una red protectora: me complace más el símil de la cuerda elástica del *bungee-jumping*[12] que permite a quien lo prac-

[10] Rosi BRAIDOTTI, *Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity; Nueva York, Routledge, 1991.

[11] Rosi BRAIDOTTI, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory, Nueva York*, Columbia University Press, 1994 [ed. cast.: *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2000].

[12] El *bungee-jumping* es un deporte nacido con posterioridad al *puenting* e inspirado en él, que consiste en arrojarse al vacío desde cualquier altura elevada, no necesariamente desde un puente, con la protección de una cuerda que, a diferencia de la utilizada en el *puenting*, es elástica. *[N. de la T.]*

tica flotar provocadoramente en el vacío y realizar fugaces incursiones en él pero rebotando, siempre, hacia la seguridad. Ha de leerse como un mapa de ruta que marca itinerarios idiosincrásicos y giros paradójicos, y que gravita alrededor de una serie de ideas centrales, de esperanzas y de anhelos cosechados por la autora. Es un mapa que traza la trayectoria de cambios, de transformaciones y de devenires. Los capítulos nacen a partir unos de otros, pero conservan también su independencia tomando una dirección que no siempre es lineal. Tal vez, en ocasiones, los lectores y las lectoras deban ser pacientes y asumir el estrés de un viaje que no tiene destinos preestablecidos. Éste es un libro de riesgos y de exploraciones, así como de convicciones y de deseo. Vivimos tiempos extraños y pasan cosas extrañas.

1 Devenir mujer, o la diferencia sexual reconsiderada

> Soy un ser violento, lleno de rugientes tormentas y de otros fenómenos catastróficos. Por ahora, lo único que puedo hacer es comenzar y recomenzar de nuevo porque si quiero escribir tengo que comerme, como si mi cuerpo fuera comida[1].
>
> Kathy Acker, «The End of the white men»

> Si ése es tu deseo, imagina a una lesbiana travestida que levanta pesas con el aspecto de Chiquita Banana, que piensa como Ruth Bader Ginsburg, que habla como Dorothy Parker, que tiene el coraje de Anita Hill, la sagacidad para la política de Hillary Clinton y la mala leche de Valerie Solanas y, entonces, tendrás algo por lo que preocuparte realmente[2].
>
> Marcia Tucker, «The attack of the giant Ninja mutant Barbies»

El feminismo comparte con las filosofías postestructuralistas no sólo el sentido de una crisis del Logos sino también la necesidad de una creatividad conceptual renovada y de cartografías del presente que no sean ajenas a la política. Uno de los objetivos de la práctica feminista reside en eliminar las connotaciones peyorativas y opresivas que se han erigido no sólo sobre la idea de diferencia, sino también sobre la dialéctica entre el Yo y lo Otro. Esta transmutación de valores podría conducir a una reafirmación del contenido positivo de la diferencia que permitiría una reapropiación colectiva de la singularidad de cada sujeto sin desatender su complejidad. En otras palabras, el sujeto del feminismo

---

[1] Kathy ACKER, «The End of the white men», *Posthuman Bodies*, Indiana University Press, Indianápolis, 1995, p. 66.

[2] Marcia TUCKER, «The attack of the giant Ninja mutant Barbies», en M. Tucker (ed.), *Bad Girls*, Mit Press, Massachusetts, 1994, p. 28.

no es la Mujer, como otro complementario y especular del hombre, sino un sujeto encarnado, complejo y multiestratificado que ha tomado sus distancias respecto a la institución de la feminidad. «Ella» ya no coincide con el reflejo impotente de un sujeto dominante que esculpe su masculinidad con arreglo a un modelo universal. De hecho, es posible que ella ya no sea ella, sino el sujeto de otra historia bastante distinta: un sujeto en construcción, mutante, lo otro de lo Otro, un sujeto encarnado posmujer transmutado en una morfología femenina que ha experimentado una metamorfosis esencial.

Las filosofías feministas de la diferencia sexual están históricamente implicadas en el declive y en la crisis del humanismo occidental, en la crítica del falogocentrismo y en la crisis de la identidad europea. La generación filosófica que proclamó la «muerte del hombre» condujo al rechazo del humanismo, marcó la implosión de la idea de Europa y contribuyó también a abrir la caja de la especificidad geopolítica de los discursos occidentales, especialmente la filosofía. Irigaray extiende el campo de su intervención para cubrir coordenadas espacio-temporales y una serie de relaciones constitutivas diversas entre las que se encuentran la etnicidad y, especialmente, la religión. El hecho de que la idea de «diferencia», como elemento peyorativo, anide en el corazón de la historia europea de la filosofía y del «canibalismo metafísico» de su pensamiento convierte a la misma en un concepto fundacional. Ha sido colonizada por formas de pensamiento jerárquicas y excluyentes, y esto significa que históricamente ha jugado un papel constitutivo no sólo en acontecimientos de los que Europa puede enorgullecerse, como la Ilustración, sino también en oscuros capítulos de nuestra historia como el fascismo y el colonialismo europeos. Si la historia de la diferencia en Europa ha sido una historia de exclusiones letales y de descalificaciones fatales, entonces, es una idea de la cual los intelectuales críticos deben asumir su responsabilidad. La ética y la política feminista de la localización pueden servir de inspiración para afrontar este desafío.

La política de la localización hace referencia a una forma de dar sentido a la diversidad existente entre las mujeres en el seno de la categoría de «diferencia sexual», entendida como el opuesto binario del sujeto falogocéntrico. Dentro del feminismo, estas ideas son inseparables de la noción de responsabilidad epistemológica y política, pensada como aquella práctica que consiste en desvelar las localizaciones de poder que inevitablemente se habitan en tanto que sitio de la propia identidad. La práctica de la responsabilidad (por las propias localizaciones encarnadas e inscritas) como una actividad relacional y colectiva de deshacer los diferenciales de poder está conectada a dos cuestiones cruciales: la memoria y las narrativas. Ambas activan el proceso de poner en palabras, es decir, de convertir en representación simbólica lo que, por definición, escapa a la conciencia.

De hecho, una «localización» no es una posición que el sujeto designa y concibe autónomamente. Es un territorio espacio-temporal compartido y construido colectivamente, conjuntamente ocupado. En otras palabras, la propia localización escapa en gran medida al autoescrutinio porque es tan familiar y tan cercana que ni siquiera se

repara en ella. Por lo tanto, la «política de la localización» implica un proceso de toma de conciencia que requiere un despertar político[3] y, de ahí, la intervención de los otros. La «política de las localizaciones» consiste en trazar cartografías del poder basadas en una forma de autocrítica donde el sujeto elabora una narrativa crítica y genealógica de sí, en la misma medida en la que son relacionales y dependen del escrutinio externo. Esto significa que los análisis «encarnados» iluminan y transforman el conocimiento que cada una o uno tiene de sí y del mundo. Así pues, los textos y las experiencias de las mujeres negras hacen que las mujeres blancas veamos las limitaciones de nuestras localizaciones. El conocimiento feminista es un proceso interactivo que hace aflorar aspectos de nuestra existencia, especialmente de nuestra propia implicación con el poder, que no habíamos percibido anteriormente. En lenguaje deleuziano, nos «desterritorializa», es decir, nos extraña de lo familiar, de lo íntimo y de lo conocido para bañarlo de una luz exterior. En el lenguaje de Foucault, tendríamos que hablar de micropolítica y el punto de partida es el yo encarnado. Sin embargo, las feministas sabían esto mucho antes de que fuera teorizado por Foucault o por Deleuze en su filosofía.

Aquello en lo que difieren las «figuraciones» de una subjetividad feminista alternativa, como la mujerista, la lesbiana, el *cyborg*, la otra inapropiada/ble, la feminista nómada, etc., de las «metáforas» clásicas es en hacer que entre en juego un sentido de la responsabilidad por las propias localizaciones. Estas figuraciones expresan cartografías materialmente inscritas en el sujeto y, en este sentido, suponen un ejercicio de autorreflexión y no una relación parasitaria en un proceso de metaforización de los «otros». Por otra parte, la autorreflexividad no es una actividad individual, sino un proceso interactivo que presupone la existencia de una red social de intercambios. Las figuraciones que emergen de este proceso actúan como un punto de luz que ilumina aspectos que hasta entonces constituían puntos ciegos de la propia práctica. En esta medida, las nuevas figuraciones del sujeto (nómada, *cyborg*, negro, etc.) funcionan como *personajes* conceptuales. No son metáforas sino que, en términos más precisos desde un punto de vista crítico, están materialmente inscritos en el sujeto y encarnan análisis de las relaciones de poder en las que se inserta. Desde un punto de vista creativo expresan la tasa de cambio, de transformación o de deconstrucción afirmativa del poder que una o uno habita. Las «figuraciones» encarnan, materialmente, las etapas de la metamorfosis que experimenta una posición del sujeto hacia todo aquello en lo que el sistema falogocéntrico *no* quiere que se convierta.

De hecho, en los proteicos paisajes de la posmodernidad ha aflorado todo un abanico de nuevas subjetividades alternativas. Se trata de posiciones subjetivas contestadas, estratificadas e internamente contradictorias que no por ello están menos ancladas a relaciones de poder. Categorías sociales híbridas e intermedias para las que resultan

---

[3] Inderpal GREWAL y Karen KAPLAN (eds.), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1984.

tremendamente desfasadas, como ha sugerido Saskia Sassen, las descripciones tradicionales basadas en categorías sociológicas como «marginales», «migrantes» o «minorías»[4]. Desde el punto de vista de los «otros diferentes», esta producción inflacionista de «diferentes diferencias» expresa la lógica de la explotación capitalista, pero también revela las subjetividades emergentes de unos otros, en términos positivos, que no se someten a definiciones impuestas. Todo depende de la propia localización o perspectiva situada. Lejos de considerarlo como una forma de relativismo, pienso que se trata de una forma encarnada e inscrita en el sujeto de materialismo corporeizado. En una clave más feminista, siguiendo a Irigaray, las diferencias que proliferan en el capitalismo posmoderno, o avanzado tardío, son «otros» de lo Mismo. Traducido a una perspectiva deleuziana, estas diferencias, ya sean grandes o cuantitativamente pequeñas, no son cualitativas y, consecuentemente, no alteran la lógica o el poder de ese Mismo, de lo Mayoritario, del código maestro falogocéntrico. En la posmodernidad tardía, el centro meramente se fragmenta, pero esto no le rinde menos central o dominante. Es importante resistir la reproducción acrítica de la mismidad a una escala molecular, global o planetaria. No es mi deseo conceptualizar las diferencias en un marco hegeliano de interdependencia dialéctica y de consumo mutuo entre el yo y lo otro. En cambio, como sí la contemplo es desligada de esta cadena de inversiones en orden a implicarse en una lógica bastante distinta, esto es, nómada o rizomática.

Los trabajos acerca del poder, la diferencia y la política de la localización ofrecidos por pensadoras y pensadores feministas, poscoloniales y antirracistas, como Gayatri Spivak[5], Stuart Hall[6], Paul Gilroy[7], Avtar Brah[8], Helma Lutz *et al.*[9], Philomena Essed[10], Nira Yuval-Davis junto a Floya Anthias[11] y muchos otros y otras que mantienen una familiaridad con la situación europea pueden ayudarnos a iluminar las paradojas actuales. Uno de los efectos más significativos de la posmodernidad tardía en Europa es el fenómeno de la transculturalidad, o de culturas contrapuestas en el seno de un espacio

---

[4] Saskia SASSEN, *Cities in a World Economy*, Thousand Oaks y Londres, Pine Forge Press y Sage, 1994.

[5] Gayartri Chakravorty SPIVAK, *In Other Worlds*, Nueva York, Routledge, 1989.

[6] Stuart HALL, «Cultural Identity and Diaspora», en Jonathan Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence and Wishart, 1990.

[7] Paul GILROY, *There Ain't No Black in the Union Jack: the Cultural Politics of Race and Nation*, Londres, Hutchinson, 1987; *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1993.

[8] Avtar BRAH, «Re-framing Europe: En-gendered racisms, ethnicities and nationalisms in contemporary Western Europe», *Feminist Review* 45 (1993), pp. 9-28.

[9] Helene LUTZ, Nina YUVAL-DAVIS y Anne PHOENIX (eds.), *Crossfires. Nationalism, RRRacism and Gender in Europe*, Londres, Pluto Press, 1996.

[10] Philomena ESSED, «Understanding Everyday Racism», Londres, Sage, 1991.

[11] Nira YUVAL-DARIS y Anthias FLOYA (eds.), *Woman, Nation, State*, Londres, Macmillan, 1989.

social europeo pluriétnico o multicultural. Los procesos migratorios planetarios –un vasto movimiento de población desde la periferia hacia el centro que opera a una escala mundial de «hegemonías diseminadas»–[12] han puesto en tela de juicio la afirmación de la pretendida homogeneidad cultural de los Estados-nación europeos y de la incipiente Unión Europea. Al día de hoy, Europa se ve enfrentada al multiculturalismo en una época de creciente racismo y xenofobia. Tomando una dirección opuesta, las paradojas, las disimetrías de poder y las fragmentaciones que surcan el contexto histórico actual requieren un desplazamiento del debate político desde la cuestión de las diferencias entre las culturas hacia la cuestión de las diferencias *dentro* de la misma cultura. En otras palabras, uno de los rasgos de nuestra condición histórica es el terreno movedizo en el que las periferias y el centro se ven mutuamente confrontados a un nuevo nivel de complejidad que desafía el pensamiento dualista u opositivo.

Desde la teoría feminista se ha afirmado que, si lo que está teniendo lugar es una mutación sociocultural en dirección a una sociedad multiétnica y multimedia, esta transformación no puede afectar, únicamente, al polo de «los otros». Igualmente debe dislocar la posición y las prerrogativas de lo «Mismo», del antiguo centro. En otras palabras, lo que está cambiando no es meramente la terminología o la representación metafórica de los sujetos, sino la propia estructura de la subjetividad, de las relaciones sociales y del imaginario social sobre el que se sostiene. Lo que se está viendo sacudido es la sintaxis de las relaciones sociales, así como su representación simbólica. Los abanderados tradicionales del falogocentrismo eurocéntrico ya no dan la talla en una sociedad civil que, entre otras cosas, es sexuada, femenina y masculina, multicultural y no inevitablemente cristiana. Más que nunca, la cuestión de la transformación social apela al problema de la representación: ¿de qué les sirve el monoteísmo simbólico masculino, blanco y cristiano? Los desafíos, así como las ansiedades, que suscita la cuestión de los sujetos en proceso emergentes marcan las pautas de un devenir que precisa nuevas formas de expresión y de representación, esto es, formas mediatizadas por la sociedad que necesitan ser sopesadas de manera crítica. La teoría feminista es una herramienta de navegación útil y de gran relevancia en estos tiempos turbulentos de fenómenos globales de cristalización local, esto es, de cambios «G-local»[13].

No es extraño escuchar la expresión de «la feminización» en referencia a la cultura posmoderna y postindustrial, bien sea con relación a sucesos mediáticos como el de la princesa Diana, o a fenómenos sociales como el de la pobreza y la marginalización. Un término problemático, allá donde los haya, que no deja de ser sintomático en tanto que expresa la crisis de la masculinidad y del dominio masculino a la vez que hace referencia

---

[12] Inderpal Grewal y Karen Kaplan (eds.), *Scattered Hegemonies: Posmodernity and Transnational Feminist Practices*, cit.

[13] Debo esta aguda formulación a las discusiones con mis colegas de la Red Europea de Estudios de Mujeres, ATHENA, fundada oficialmente por el Programa Sócrates de la Comisión Europea.

a una categoría normativa de «valores blandos» como la flexibilidad, la emotividad, la atención o el cuidado. Estas cualidades «blandas» chocan, sin ser incompatibles, con los protocolos apreciablemente rígidos que todavía gobiernan la esfera pública y que no sólo reflejan su estructura, caracterizada por un dominio masculino, sino también el imaginario saturado por la masculinidad que lo sostiene. A mi modo de ver, el hecho de que estas «transformaciones en la esfera íntima»[14] puedan ser expresadas en términos de «feminización», aunque su relación con la vida real de las mujeres y de sus experiencias no sean justamente directas, o transparentes, no deja de ser una fuente infinita de interrogantes. Así pues, preferiría interpretar este proceso, supuestamente «feminizado», como la necesidad de desarrollar aproximaciones socialmente más flexibles y multiestratificadas a la cuestión del acceso y de la participación en la cultura tecnológica contemporánea. El proceso de constitución de la subjetividad, tanto a escala micro como a escala macro, demanda un incremento de las complejidades, tanto en términos de géneros como a través de las etnicidades, las clases y la edad. Ésta es la agenda social que precisa ser abordada. El discurso inflacionista de lo «femenino» nunca se ha revelado particularmente útil para las mujeres ni para los «otros», a menos que se apoye en una saludable dosis de conciencia feminista.

Sin embargo, desde el movimiento negro, las teorías poscoloniales y el feminismo, *no* se han escatimado las críticas, sumamente justificadas, a las paradojas, así como a la división bastante perversa del trabajo que ha emergido en la posmodernidad. En sintonía con esta paradoja, el esfuerzo teórico de quienes se localizan en el *centro* de los imperios pasados o presentes está dirigido a deconstruir activamente el poder del centro contribuyendo, de este modo, a la proliferación y al consumo discursivo de los antiguos «otros» marcados por una identidad «negativa». Sin embargo, esos mismos otros –especialmente en las sociedades poscoloniales pero, también, en las sociedades posfascistas y poscomunistas– están bastante más dispuestos a afirmar su identidad que a deconstruirla. La ironía de la situación no se le escapa a ninguna de las partes implicadas. Basta pensar, por ejemplo, en las filósofas feministas que preguntan: ¿cómo podemos desmontar una subjetividad que históricamente no hemos tenido todavía el derecho de alcanzar? O en los sujetos de color o poscoloniales, que argumentan que ahora ha llegado su turno para afirmarse. Y que, si el sujeto blanco, masculino y etnocéntrico quiere «deconstruirse» y entrar en una crisis terminal, ¡anda y que lo haga! La cuestión sigue siendo que la «diferencia» emerge como una noción central, aunque contestada y paradójica, y que esto implica la inevitabilidad histórica de tener que enfrentarse a ella, al igual que, como sujetos posmodernos, estamos históricamente condenados y condenadas a vivir nuestra historia. Por lo tanto, el análisis mediante cartografías adecuadas sigue siendo una prioridad crucial.

---

[14] Anthony GIDDENS, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Cambridge, Polity, 1994.

En este capítulo proseguiré la elaboración de mi propia cartografía centrando mi atención en cuestiones de encarnación y de inmanencia, especialmente, a través de una lectura de Irigaray y de Deleuze que me ayudará a componer mi propio modelo de materialismo encarnado.

Materialismo: encarnación e inmanencia

El cuerpo contraataca

Si tuviera que pensar en figuraciones y situar las cuestiones relativas a la encarnación en mi cartografía, para resaltar mejor algunas de las paradojas implícitas en los sentires políticos de este final de milenio en Europa, escogería dos imágenes contradictorias: por un lado, la reacción pública esquizoide ante la muerte de Diana, princesa de Gales, y, por otro, los anónimos cuerpos de las miles de personas que actualmente solicitan asilo en la Unión Europea.

Los acontecimientos que rodearon la muerte de la princesa Diana, calificados alternativamente –en función de las tendencias políticas personales– como «un fenómeno de histeria de masas» o como «la revolución floral» equivalente a la «revolución aterciopelada» de la Europa del Este, ya han entrado en la órbita de la mitología política. Igualmente, constituyeron uno de los mayores acontecimientos mediáticos que jamás se haya centrado sobre una sola persona. El aspecto más extraordinario de las muestras de com/pasión con las que reaccionó la opinión pública británica radica en el hecho de que una abrumadora mayoría de sus protagonistas fueran mujeres jóvenes, gays y personas de color. Los sujetos excluidos o marginados, aquellos a quienes el thatcherismo había olvidado o menospreciado, regresaban desafiantes a la arena política y mediática. Era el retorno de lo reprimido, no con un detonador sino con un lamento. Era el acompañamiento perfecto a la arrolladora victoria que pocos meses antes había aupado al poder al «Nuevo Laborismo» en el Reino Unido y al resurgido respeto por las emociones y por el afecto, así como por el papel que podían y debían jugar estos sentimientos en la vida pública y política. Y también era una muestra contundente de la inagotable potencia de la diosa blanca como objeto de culto colectivo[15]. El hecho de que este acontecimiento fuera posteriormente negado y reprimido bajo la fachada de un ritual de adhesión colectiva y de desahogo de emociones simplemente confirma su carácter sintomático. Uno de los aspectos que encuentro relevantes de la princesa Diana des-

[15] Jude DAVIES y Carol R. SMITH, «Figuring white femininity: critique, investment and the example of Princess Diana», en Heloise Brown, Madi Gilkes y Ann Kalosky-Naylor (eds.), *White? Women. Critical Perspectives on Race and Gender*, York, Center for Women's Studies/Raw Nerve Books, 1999.

cansa en el hecho de que era una mujer en plena transformación. En otras palabras, era más interesente por aquello en lo que se estaba convirtiendo que por lo que realmente era. Creo que esta dinámica y esta dimensión de transformación es crucial para comprender el carisma de Diana. Como señala Julie Burchill: «Ella, en ningún momento fue un juguete, sino que siempre fue una obra en proceso de elaboración»[16]. Sin embargo, como sugirió Rushdie en un tono menos compasivo, esta faceta no carecía de cierto sesgo oportunista ya que «Diana no era dada a utilizar palabras como "semiótica", aunque sí era una competente semiotizadora de sí misma. Con una progresiva seguridad, emitía signos que podían permitirnos conocerla tal y como ella quería ser conocida»[17].

A modo de contrapunto, y en orden a no circunscribir la cartografía del cuerpo a los parámetros del código cultural dominante, quisiera girar mi atención hacia otro caso significativo. Así pues, la segunda imagen escogida está constituida por las innumerables y anónimas personas de todas las edades, refugiadas o demandantes de asilo, que han sido arrancadas de sus hogares y de sus países en el transcurso de las numerosas microguerras que ulceran el globo, incluida Europa, en los albores del tercer milenio. En la Europa contemporánea, el viejo virus secular del nacionalismo se combina con los efectos desestabilizadores generados por el orden mundial poscomunista, así como por el proceso de globalización. El resultado final es un influjo de refugiados y un aumento de la violencia, de la exclusión, del racismo y de la miseria humana que no conoce parangón en la Europa de posguerra. En mi opinión, estos dos ejemplos representan las dos caras de una misma moneda, esto es, la saturación de nuestro espacio social con imágenes y representaciones mediáticas.

Este fenómeno acaba situando a los sujetos encarnados, especialmente a los femeninos, en la intersección de ciertas localizaciones de poder que han acumulado una fuerza formidable en la medida en que la visibilidad y las representaciones mediáticas han generado un tratamiento consumista de las imágenes siguiendo un patrón desacorde o internamente diferenciado. Actualmente los sujetos femeninos encarnados y en proceso de realización incluyen, de modo intercambiable, el cuerpo sumamente acicalado de la princesa Diana (al igual que el de Marilyn Monroe antes que ella) y los cuerpos en gran medida desechables de las mujeres, hombres y niños de las zonas devastadas por la guerra.

El cuerpo, tanto a escala macro como micro, se halla atrapado en una red de efectos de poder que en su mayor parte han sido inducidos por la tecnología. Aquí reside la fuerza motriz de un sistema globalizador y de una economía transnacional capaces de engendrar continuas contradicciones constitutivas a una escala «g-local». Manuel Castells, en su notable trabajo sobre las sociedades en red, argumenta que la tecnología es absoluta-

[16] Julie BURCHILL, *Diana*, Londres, Weidenfedl & Nicolson, 1998.

[17] Salman RUSHDIE, «Crash. Was Diana's death the result of sexual assault?», *The New Yorker* (15 de septiembre de 1997), pp. 68.

mente crucial para los cambios que han estructurado a las sociedades globales[18]. Las sociedades postindustriales operan bajo la aceleración impuesta por las «nuevas» cibereconomías digitales. Bien tomemos las biotecnologías, o bien las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, la evidencia es abrumadora. El flujo de capital impasible ante los constreñimientos topológicos o territoriales ha alcanzando un doble éxito. De manera simultánea, ha «desmaterializado» y ha endurecido la realidad social. Basta con pensar en acontecimientos mediáticos como el funeral de la princesa Diana, o la limpieza étnica de Kosovo perpetrada por los serbios –que son experimentadas en la relativa calma del propio cuarto de estar a través del televisor– en términos de acontecimientos virtuales. La realidad «virtual» de los inmigrantes, de los demandantes de asilo o de los refugiados no es tecnología avanzada, sino que, por el contrario, se aproxima a una forma sobreexpuesta de anonimato o de invisibilidad social. La realidad virtual del ciberespacio es un espacio social sumamente contestado o, en términos más precisos, una serie de relaciones sociales mediatizadas por un flujo tecnológico de información.

Por lo tanto, el ciberespacio y la subjetividad *cyborg* que le acompaña ya no son eso que aparece en la ciencia ficción. Por el contrario, el desdibujamiento de las fronteras entre los humanos y las máquinas es algo que está presente a todos los niveles en la sociedad, tanto en la medicina como en los sistemas de telecomunicación, tanto en las finanzas como en la guerra moderna. Las ciberrelaciones definen el modo en el que se estructuran nuestras sociedades. Sin embargo, en este punto, lo que querría destacar, es que el *cyborg*, como sujeto humano socialmente encarnado y estructuralmente interconectado con elementos tecnológicos, o *apparati*, no es una posición de sujeto unitaria. Más exactamente, el *cyborg* es un sujeto multiestratificado, complejo e internamente diferenciado. En mi opinión, actualmente el *cyborg* comprende tanto el trabajo infrarremunerado y explotado de mujeres y niños en las plantas de producción de la periferia, como los físicos pulcros y sumamente entrenados de los pilotos de guerra de los cazas a reacción que son capaces de interaccionar con los ordenadores a niveles poshumanos de velocidad y simultaneidad. Como cartografía política, o figuración, el *cyborg* evoca la ofensiva triunfante del *Terminator* de Schwarzenegger y, al mismo tiempo, los frágiles cuerpos de los trabajadores y las trabajadoras cuyos fluidos corporales –básicamente sudor– son el combustible de la revolución tecnológica. Ninguno se activa sin la acción del otro. Sin embargo, el *cyborg* también es un mito político cargado de potencia para resistir a lo que Haraway denomina «las informáticas de la dominación». En el capítulo 5, me detendré sobre este punto.

En un plano más filosófico y con relación al sujeto encarnado, las nuevas tecnologías facilitan la extensión protésica de nuestras funciones corporales. Por ejemplo, los contestadores automáticos, los localizadores electrónicos y los teléfonos móviles multipli-

[18] Manuel CASTELLS, *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell, 1996 [ed. cast.: *La sociedad red*, en *La era de la información*, vol. 1, Madrid, Alianza, 2000].

can nuestra memoria y nuestras capacidades auditivas; los hornos microondas y los congeladores suministran una provisión imperecedera de alimentos; el sexo puede practicarse a través de la línea telefónica o de los módem en el campo aceleradamente en desarrollo de la «teledildónica»; los cepillos de dientes eléctricos y los embriones congelados extienden otras funciones corporales. Asimismo, los vídeos y las videocámaras, las redes de internet y una plétora de imágenes simuladas abren un campo que desafía la noción platónica de la «representación» que se ha ido sedimentando a lo largo de siglos de ejercicio. Las imágenes mediáticas son los reflejos que nunca mueren y que se hallan eternamente en circulación del vacío embrujado posmoderno. Las tecnologías han afectado al espacio social de la posmodernidad provocando una dislocación del continuo espacio-tiempo. Ellas congelan el tiempo en una serie de variaciones discontinuas determinadas por la velocidad y la simultaneidad. De este modo, inducen una dislocación del sujeto que no sólo permite establecer relaciones sociales y personales diferidas o virtuales, sino también la generación de un imaginario social extendido de ubicuidad y de eternidad. La hipermobilidad y las comunidades virtuales no dejan de tener un impacto visible en el tejido social –incluidas las relaciones laborales–, así como en la cultura y en el imaginario social.

En este contexto, es inevitable que el cuerpo de los «otros» contraataque. En el plano sociológico cotidiano, el cuerpo contraataca con una intesidad redoblada. Se estima que dos millones de mujeres estadounidenses tienen implantes de silicona en sus pechos que, en la mayoría de los casos, tienen filtraciones al organismo, no resisten la presión durante las turbulencias en los viajes aéreos o causan efectos secundarios indeseados. Millones de mujeres en el mundo avanzado toman Prozac u otras drogas para levantar el ánimo. La epidemia silenciada de la anorexia/bulimia continúa azotando a un tercio de las mujeres en el mundo rico, como tan claramente puso de manifiesto la princesa Diana. Actualmente, entre las enfermedades mortales no están incluidas únicamente las grandes devastadoras, como el cáncer y el sida, sino que asistimos al regreso de viejas enfermedades que creíamos erradicadas como la malaria y la tuberculosis. Nuestro sistema inmunitario se ha adaptado a los antibióticos y, de nuevo, somos vulnerables[19]. Resulta indiscutible que lo que todavía seguimos llamando, con cierta nostalgia, «nuestros cuerpos, nuestras vidas» son construcciones tecnológicas abstractas plenamente inmersas en la industria química psicofarmacológica avanzada, en la biociencia y en los medios electrónicos. Lo que para mí está igualmente claro es que necesitamos permanecer alerta. La celebración por todo lo alto de la tecnología está fuera de lugar y necesitamos medir más lúcidamente el precio que pagamos por estar a la última de la «tecnología avanzada». Hemos recibido nuestras promesas protésicas de perfección, pero ya es hora de que dejemos hablar a nuestros kilos de carne, ¿seremos capaces?

---

[19] Camilla GRIGGERS, *Becoming-Woman*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1997.

Jackie Stacey señala las paradojas, así como las virtudes, de la cultura contemporánea en torno al «cuerpo» en su estudio sobre el cáncer. Los discursos y las prácticas sociales acerca de esta enfermedad comparten con otras esferas de la cultura actual tanto el miedo como la fascinación por el cuerpo monstruoso, híbrido, abyecto y mutante. El paralelismo gótico entre la proliferación de células cancerígenas y los miedos seculares a los nacimientos monstruosos es tan sumamente poderoso desde el punto de vista imaginativo, como estimulante desde un plano intelectual. El cáncer es una proliferación de células que tienen como objetivo causar la muerte, casi una parodia cruel de la reproducción. Por otra parte, como fenómeno social, el cáncer genera toda una serie de prácticas significativas de poder. Stacey sostiene que las prácticas médicas de disciplinalización del cuerpo han sido aplicadas en una versión pervertida del tema del «biopoder» de Foucault. Han desplazado el acento hacia una forma de hiperindividualismo que hace recaer toda la responsabilidad del bienestar del individuo directamente en sus manos. Actualmente, la enfermedad se remite a un problema de «autogestión». Esto marca el fin del paradigma lingüístico de la «enfermedad como metáfora» de la década de los setenta, que politizó la propia experiencia vivida por cada persona y socializó el sentido tanto de la responsabilidad como del dolor provocado por la enfermedad. Al día de hoy, la enfermedad es interiorizada y controlada socialmente hasta el extremo. Esta paradoja de la normatividad social y del hiperindividualismo está vinculada a la privatización de la sanidad y al desmantelamiento del Estado del bienestar en las sociedades postindustriales. El modelo de microgestión de la salud individual desemboca en la difusión de la medicina preventiva que, a su vez, liga la enfermedad a una serie de prácticas sociales como el estilo de vida, la dieta, las condiciones físicas, etc. De este modo, el «cuerpo» emerge como un objetivo de prácticas gerenciales de cuidado de sí que, a su vez, exige de la crítica social y cultural nuevas herramientas de «alfabetización corporal» que están más allá de lo que la teoría social puede proporcionarnos.

En opinión de Stacey, las consecuencias sociales inmediatas de este proceso son la merma en la calidad de la sanidad pública y la entrada libre de la financiación privada y de las compañías aseguradoras, es decir, un regreso al individualismo liberal en el sentido más explotador del término. En este sentido, y en yuxtaposición al relato de Stacey de su propia recuperación de un cáncer en el Reino Unido, yo querría situar la trágica y prematura muerte de cáncer de Kathy Acker en Estados Unidos. Incapaz de permitirse la cobertura médica privada, Acker sucumbió a la enfermedad después de haber intentado una serie de terapias «alternativas», más baratas y enormemente ineficaces. Esto me sugiere que la gestión de la salud individual en las sociedades «liberalizadas» postindustriales, por un lado, es progresista en tanto que tiene en cuenta las redefiniciones contemporáneas biológicas y biomoleculares del sujeto encarnado. Por otro, es bastante regresiva respecto a su implementación y sus repercusiones en la sociedad en tanto que posibilita brutales ejercicios de poder y de exclusión. Éstas tienden a perpetuar algunas

de las formas más clásicas de discriminación a lo largo de variables como la clase, la raza, la edad y el género. Tal y como señalé al comienzo de este libro, la aparición simultánea en la esfera social de cuerpos caros y bien atendidos como el de la princesa Diana y de cuerpos descuidados como los de los múltiples solicitantes de asilo son las dos caras de la misma moneda. Una vez más, colocan el cuerpo en el centro de las inquietudes contemporáneas, pero de un modo en el que también sirven para reinscribirlas en algunas de las relaciones de poder y exclusiones estructurales más persistentes.

Materialidad corporal

La idea del sujeto encarnado o inscrito ocupa un lugar central en la visión del materialismo filosófico que defiendo. Históricamente, considero que esta idea es una de las más fecundas de la filosofía continental en la medida en que hace emerger la estructura corporal de la subjetividad y, consecuentemente, también, de la sexualidad y de la diferencia sexual. Esta tradición ofrece modelos de análisis complejos de las interrelaciones entre el yo y la sociedad, así como entre el «interior» y el «exterior» del sujeto. Asimismo, reactivada por los movimientos sociales de finales de la década de los sesenta, asienta las bases para una crítica radical del poder y para la disolución del sujeto humanista.

En este sentido, el impacto del psicoanálisis ha sido significativo y ha dado como resultado una deconstrucción radical del sujeto al sustraer la subjetividad del control de la racionalidad. En consecuencia, el sujeto deja de estar identificado con la conciencia: «Desidero ergo sum» debe sustituir al viejo «Cogito». En otras palabras, la actividad de pensar se extiende para abarcar una serie de facultades cuya fuerza motriz está constituida por el afecto, el deseo y la imaginación. Deleuze e Irigaray comparten su especial dedicación a la reflexión sobre la inmanencia radical del sujeto tras el declive de la metafísica y de sus premisas falogocéntricas. Sin embargo, en el proyecto filosófico de Deleuze es igualmente importante la afirmación alegre de diferencias múltiples y positivas, la irreverencia cariñosa hacia la majestuosa institución de la filosofía y la inyección creativa de poder en las nuevas ideas y formas de pensamiento.

Foucault, Deleuze e Irigaray subrayan la importancia primordial de la sexualidad –de la «economía libidinal» del sujeto– para la comprensión de la subjetividad contemporánea. Desde mi punto de vista, lo importante son sus implicaciones para la práctica política. En este contexto, la política está tan unida a la constitución y a la organización del afecto, de la memoria y del deseo como a la cuestión de la conciencia y de la resistencia. A lo largo de todo el libro volveré a incidir sobre la importancia del yo encarnado, de la sexualidad, de la memoria y de la imaginación en la construcción de la subjetividad política. La condición encarnada del sujeto es una forma de materialidad corporal que no puede reducirse a una categoría natural o biológica. En mi opinión, el cuerpo

viene a ser una interacción compleja de fuerzas sociales y simbólicas sofisticadamente construidas: no es una esencia, y mucho menos una sustancia biológica, sino un juego de fuerzas, una superficie de intensidades, puros simulacros sin originales. Esta redefinición «intensiva» del cuerpo coloca al mismo en el seno de una compleja interacción de fuerzas sociales y afectivas. Esto supone, también, un claro distanciamiento de la idea psicoanalítica del cuerpo como mapa de inscripciones semióticas y de códigos impuestos por la cultura. Por el contrario, yo pienso en el cuerpo como transformador y como punto de transmisión de un flujo de energías, es decir, como superficie de intensidades.

El cuerpo también ha regresado con fuerza a las prácticas y discursos sociales así como a la ciencia y a la biotecnología en la teoría evolucionista contemporánea, bajo el impacto de las tecnologías de la información. El modo de combinar todas estas fuerzas en una teoría coherente de la encarnación está más allá de las posibilidades que ofrece nuestra condición histórica. El cuerpo continúa siendo un haz de contradicciones: es una entidad biológica, un banco de datos genéticos y, a la vez, también continúa siendo una entidad biosocial, es decir, un fragmento de memorias codificadas, personalizadas. En este sentido, es parte animal y parte máquina, pero la oposición dualista entre ambas, que nuestra cultura ha asumido desde el siglo XVIII como modelo dominante, es hoy inadecuada. De hecho, la ciencia y la tecnología contemporáneas se han adentrado con precisión en las capas más profundas del organismo vivo y de las estructuras del yo disolviendo las fronteras que habían sido establecidas por siglos de pensamiento humanista. Esto significa que, actualmente, podemos considerar el cuerpo como una entidad que habita de modo simultáneo diferentes zonas temporales y que está animada por diferentes velocidades además de por una diversidad de relojes internos y externos no necesariamente coincidentes. Esto explica la renovada importancia de la cuestión de la temporalidad, o de los cuerpos-a-tiempo, sobre la que regresaré en los capítulos 3 y 5.

Así pues, el sujeto encarnado es un proceso de intersección de fuerzas (afectos) y variables espacio-temporales (conexiones). Yo adopto el concepto de cuerpo para referirme a la estructura multifuncional y compleja de la subjetividad. Se trata de la capacidad específicamente humana de incorporar y trascender, de manera simultánea, las mismas variables que lo estructuran: la clase, la raza, el sexo, la nacionalidad, la cultura, etc. A su vez, esto afecta al concepto de imaginario social. El proceso de devenir sujeto requiere elementos de mediación cultural, puesto que el sujeto tiene que negociar con condiciones materiales y semióticas, es decir, con conjuntos de normas y reglamentaciones institucionales, así como con las formas de representación cultural que las sustentan. El poder es negativo *(potestas)* en tanto que prohíbe y constriñe. También es positivo *(potentia)* en tanto que inyecta fuerza y capacita. La negociación constante entre los dos polos de poder también puede ser formulada en términos políticos a través del concepto de subjetividad como poder y deseo. Esta visión coloca al sujeto como término en un proceso coextensivo tanto del poder como de la resistencia al mismo. En

este sentido, la narratividad es una fuerza aglutinante crucial que yo interpreto como un proceso colectivo permeado por la política de contribuir conjuntamente a la fabricación de mitos, de ficciones operativas y de figuraciones significativas de la clase de sujetos que estamos en proceso de devenir. Esta concepción de la narratividad no puede contenerse de modo adecuado dentro del paradigma semiológico, sino que necesita estar inscrita y encarnada en una forma de neomaterialismo.

Desde esta perspectiva, el término «subjetividad» nombra el proceso de ensamblar las instancias reactivas *(potestas)* y activas del poder *(potentia)* en la ficticia unidad de un «yo» gramatical. El sujeto es un proceso hecho de desplazamientos y de negociaciones constantes entre diferentes niveles de poder y de deseo, es decir, entre elecciones voluntarias e impulsos inconscientes. Toda posible apariencia de unidad no responde a una esencia otorgada por Dios, sino, más exactamente, a la coreografía ficticia de múltiples niveles en un yo socialmente operativo. Esto implica que todo el proceso de devenir sujeto se sostiene sobre la voluntad de saber, el deseo de decir, el deseo de hablar: un deseo fundacional, primario, vital, necesario y, por lo tanto, original de devenir.

Materialidad corporal y diferencia sexual

La teoría de la diferencia sexual, lejos de ser una forma de pensamiento crítica o reactiva, es afirmativa en tanto que expresa la pasión política feminista tanto por el cambio social como por las transformaciones profundas del sujeto. En mi opinión, las feministas se colocan a sí mismas como sujetos femeninos, es decir, no como entidades desencarnadas sino, más exactamente, como seres corpóreos y, consecuentemente, sexuados. El sujeto femenino feminista parte de una reevaluación de las raíces corporales de la subjetividad rechazando toda comprensión de la encarnación humana universal, neutral y, por lo tanto, desprovista de género. El examen del feminismo de la diferencia sexual debe fijar su atención en la importancia política del deseo, en sentido opuesto a la voluntad, y de su papel en la constitución del sujeto. No sólo el deseo libidinal sino, más exactamente, el deseo ontológico, el deseo de ser, la tendencia del sujeto a ser, la predisposición del sujeto para ser. En el capítulo 4 me detendré sobre este punto.

Así pues, el sujeto del feminismo es sexuado. Él o ella está motivado/a por la conciencia política de la existencia de desigualdades y su compromiso reside en afirmar la diversidad y la diferencia como valor positivo y alternativo. El sujeto feminista del conocimiento es un sujeto intensivo y múltiple que funciona en una red de interconexiones. Además, añadiría que es rizomático –esto es, no unitario, no lineal, reticular–, que está encarnado y, por lo tanto, plenamente artificial. En tanto que artefacto es maquínico y complejo, y está dotado de múltiples capacidades para establecer interconexiones de manera impersonal. Es abstracto, perfecta y operativamente real, y uno de sus principales campos de ope-

ración es la diferencia sexual. En el pensamiento de Irigaray, lo «femenino» no es ni una entidad esencializada ni inmediatamente accesible: es, por el contrario, realidad virtual, en el sentido de que es el efecto de un proyecto, de un proyecto político y conceptual de trascender la posición de sujeto tradicional («molar») de la mujer como Otro de lo Mismo para poder expresar lo otro de lo Otro. Sin embargo, esta trascendencia tiene lugar a través de la carne, en localizaciones encarnadas y no en una huida de las mismas.

Las raíces materiales/maternas de la subjetividad

La teoría de la diferencia sexual parte de que la raíz del término materialismo es la *materia*. Esto implica que la materia, como lugar de *origen*, primario y constitutivo, del sujeto también es la instancia que expresa la especificidad del sujeto femenino y, en este sentido, necesita ser pensada de modo cuidadoso y sistemático. Según la perspectiva del materialismo corporal feminista radical, es la materia primaria y la piedra fundacional cuya presencia silenciosa instala al maestro en su talante monológico y falogocéntrico. El feminismo de la diferencia sexual sostiene que las mujeres han asumido los costes tanto materiales como simbólicos del privilegio masculino de la autodefinición: han sido física y simbólicamente desposeídas de un lugar desde donde hablar. Esto lleva a Irigaray a la afirmación[20] de que la diferencia sexual es la última utopía de nuestra cultura, es decir, el *u-topos*, el no lugar, o aquella tan lejana que hasta ahora no ha tenido un lugar donde expresarse. Ahora bien, ella desplaza el acento y nos recuerda que lo material/materno es la instancia que expresa la especificidad de la sexualidad femenina[21], el sentido de una humanidad femenina y, también, de su divinidad.

Igualmente, Irigaray señala que el término «utopía» también contiene una dimensión temporal, esto es, significa «no todavía», aquello que todavía no se ha dado. En opinión de Irigaray, este «no todavía» es el femenino virtual, lo «otro de lo Otro», el sujeto feminista autodefinido e inyectado de potencia colectiva. Esto se inscribe en la práctica feminista colectiva que aspira a marcar una diferencia, es decir, a transformar la diferencia en algo positivo mediante la afirmación potencializadora de posiciones de sujeto alternativas para y por mujeres feministas. La búsqueda de una genealogía femenina alternativa mediante la inmersión en el imaginario materno resulta crucial para este proyecto[22]. En la obra de Irigaray, esto cobra la forma de una exploración de las imágenes que represen-

---

[20] Luce IRIGARAY, *Spéculum: De l'autre femme*, París, Minuit, 1974 [ed. cast.: *Speculum: espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978].

[21] Margaret WHITFORD, *Luce Irigaray, Philosophy in the Feminine*, Londres, Routledge, 1991.

[22] Luce IRIGARAY «Egales à Qui?», *Critique. Revue Genérale des Publications françaises et étrangères* 43 480 (1987), pp. 420-437; *Sexes et Parentés*, París, Minuit, 1987; *Le Temps de la Différence. Pour Une Révolution Pacifique*, París, Hachette, 1989.

tan la experiencia femenina de proximidad con el cuerpo de la madre. Esta apertura de lo femenino hacia las experiencias religiosas o místicas es central en la idea de Irigaray de lo «trascendental sensible», a la cual regresaré más adelante.

Esta reapropiación de lo femenino material/materno no tiene ninguna connotación sentimental. Irigaray reconoce que la maternidad también es el lugar de captura de las mujeres en la lógica especular de lo Mismo que las convierte en subordinadas de lo masculino. Sin embargo, la maternidad también es un recurso para la exploración femenina de modelos y percepciones carnales de empatía y de interconectividad que van más allá de la economía del falogocentrismo. En mi opinión, el femenino materno «otro» de Irigaray está conectado al proyecto político de proporcionar una representación simbólica del sujeto femenino feminista como una posición de sujeto virtual que necesita ser creada y activada. Bastante acertadamente, Tamsin Lorraine[23] ve esto como la expresión del compromiso de Irigaray con un replanteamiento de la lógica «corpórea», así como «conceptual», del sujeto y con su armonización dentro de un sujeto inmanente del «devenir mujer»[24]: «En Irigaray el espacio intrauterino es un espacio anedípico, un espacio de plenitud más que de carencia, de singularidad más que de universalidad, y la compenetración interactiva de las singularidades más que de la rejilla de ubicaciones sociales que filtra todo. El cordón umbilical representa el deseo de este espacio anedípico». Tal y como ha sugerido Rouch[25], lo femenino material/materno puede proporcionar figuraciones alternativas de intersubjetividad, por ejemplo, a través de la compleja relación simbiótica entre la madre y la criatura. La placenta, así como el cordón umbilical, pueden funcionar como una forma alternativa de figurar la interconectividad. Esto último no se ha escapado a la atención de los escritores y cineastas de ciencia ficción que han proyectado al feto en el espacio exterior, superponiéndolo en la imagen del ser humano unido a la astronave mientras flota en la inmensidad. De este modo, incluso la imagen más tradicional, la de la madre con el niño, puede ser reapropiada mediante repeticiones o retornos estratégicos, en el pensamiento de Irigaray, o mediante un devenir desestratificado o desterritorializado, en el de Deleuze. Actualmente, la matriz, si bien nunca ha permanecido estática a lo largo de la historia, ha sido dinamizada en un registro nómada tanto en la cultura dominante como en las principales contraculturas contestatarias. Volveré a tratar esta cuestión en los capítulos 4 y 5.

Las teorías postestructuralistas de la diferencia sexual cobran claridad si se contrastan con otras corrientes de la filosofía feminista. Por ejemplo, en la tradición hegeliana más erudita de la generación anterior de la teoría feminista, Beauvoir considera a la Mujer, en tanto que antítesis del sistema, como la portadora de un valor *todavía sin representar* que la

---

[23] Tamsin LORRAINE, *Irigaray and Deleuze. Experiments in Visceral Philosophy*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1999.

[24] *Ibid*. p. 222

[25] Hélène ROUCH, «La Placenta comme tiers», *Languages* 85 (1987), pp. 71-79.

cultura masculina dominante representa de forma tergiversada. La deconstrucción del sistema de representación dialéctica del género mediante la pareja binaria masculino/femenino se convierte en una crítica a la falsa universalidad del sujeto masculino. De hecho, el postestructuralismo considera que la posición del sujeto es coincidente con la conciencia, la universalidad, la agencia masculina y la legitimación. Por medio de esta oposición dialéctica, la Mujer, como lo Otro de este sujeto, es privada de todos estos atributos. De este modo, es reducida a la irrepresentabilidad dentro del sistema simbólico masculino, bien sea por carencia, bien sea por exceso o bien sea por un desplazamiento continuo de sus diversas posiciones de sujeto. Irigaray[26] llega a definir la sexualidad femenina como «no una», es decir, múltiple, compleja y excéntrica respecto a la genitalidad fálica. Esta premisa teorética conduce a una conclusión política: mediante la estrategia de reapropiación mimética de lo femenino por parte de las mujeres feministas, se inaugura un proceso que apunta a traer al «otro de lo Otro» a la representación. Esto es lo que yo he llamado lo «femenino virtual» del feminismo de la diferencia sexual. En el feminismo postestructuralista o de la diferencia sexual, el materialismo está ligado tanto a la encarnación como a la diferencia sexual, y esta conexión se realiza mediante la determinación y la voluntad política de encontrar una representación de la realidad corpórea femenina mejor y más precisa de la realidad corpórea femenina, no como dada sino como virtual, es decir, como proceso y como proyecto. Esta hebra del pensamiento feminista se caracteriza por poner un cuidado especial en soltar la cuestión del sujeto encarnado del amarre tanto del psicoanálisis lacaniano ortodoxo como del marxismo, las dos burocracias intelectuales fundamentales del último siglo (como Deleuze tan acertadamente las denomina). En cambio, propone una lectura del materialismo como materialidad encarnada. De este modo, Irigaray se entrecruza con el proyecto de Deleuze, especialmente en el concepto de un cuerpo inorgánico, o cuerpo sin órganos formulado por el filósofo.

Tal y como Chanter ha señalado, Irigaray «pone de nuevo en juego al cuerpo, no como zócalo del feminismo sino como una batería móvil de diferencias»[27]. El cuerpo es, entonces, una interfaz, un umbral, un campo de intersección de fuerzas materiales y simbólicas; es una superficie de inscripción para múltiples códigos (la raza, el sexo, la clase, la edad, etc.); es una construcción cultural que capitaliza energías de naturaleza heterogénea, discontinua e inconsciente. El cuerpo, que para Beauvoir era una «situación» primaria del sujeto, ahora es visto realmente como un yo situado, como un posicionamiento encarnado del yo. Este renovado sentido de la complejidad aspira a estimular, nuevamente, una revisión y una redefinición de la subjetividad contemporánea. Esta visión del cuerpo integra la sexualidad como un proceso y como un elemento constitutivo.

---

[26] Luce Irigaray, *Ce Sexe Qui N'est Pas Un*, cit.

[27] Tina CHANTER, *Ethics of Eros. Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, Nueva York y Londres, Routledge, 1995, p. 46.

Quisiera hacer hincapié en la importancia de la sexualidad en el pensamiento feminista, donde, de manera crítica, es percibido como el lugar del poder, de luchas y de contradicciones. Pero se trata de un retorno creativo debido, precisamente, a su papel fundamental como lugar de constitución del sujeto. En otras palabras, el sujeto feminista sexuado femenino es, simultáneamente, un sujeto alrededor del cual se han unido las feministas en su reconocimiento de una condición compartida, y un concepto que necesita ser analizado de modo crítico y finalmente deconstruido.

Esto significa que la búsqueda de una vía de salida de las definiciones falogocéntricas de la Mujer exige una estrategia de bregar con las imágenes y representaciones que el sujeto del conocimiento (masculino) ha creado de la Mujer como Otro: la estrategia de la «mímesis». Irigaray mimetiza el sesgo universalista e indiferenciado del sujeto. Consiguientemente, reconoce las posiciones que han sido asignadas a «lo femenino» por el pensamiento patriarcal –el eterno «Otro (de lo Mismo)»– pero únicamente para deshacerlas. Ella se resiste a separar la dimensión simbólica y discursiva, de la empírica, material o histórica y, de este modo, no disocia el debate sobre lo «femenino» de la presencia de las mujeres de la vida real. Su relación mimética con el sujeto, lejos de ser biológicamente determinista, expone, y critica, el esencialismo del discurso falogocéntrico. La política de Irigaray asume que la subversión de la identidad adquiere connotaciones sexuales específicas y que, consecuentemente, requiere estrategias sexuales específicas. En mi adaptación de la estrategia textual y política de la «mímesis» de Irigaray he sostenido que se trata de una forma afirmativa de deconstrucción. Esto significa que llega a ser una reapropiación colectiva de las imágenes y las representaciones de la Mujer tal y como han sido codificadas en el lenguaje, la cultura, la ciencia, el conocimiento y el discurso y, por lo tanto, interiorizadas en el corazón, el pensamiento, el cuerpo y la experiencia de las mujeres. La repetición mimética de esta institución imaginaria y material de la feminidad conlleva la subversión activa de los modos establecidos de representación y de expresión falogocéntricas de la experiencia de las mujeres que tiende a reducirla a la irrepresentabilidad. La reafirmación mimética de la diferencia sexual desafía las identificaciones seculares del sujeto del pensamiento con lo universal y de ambos con lo masculino. El feminismo de la diferencia sexual desafía estas generalizaciones incluyentes y coloca como radicalmente otro a un sujeto del pensamiento sexuado y femenino que se erige en una relación asimétrica con lo masculino. La repetición genera diferencia, ya que, si no existe simetría ente los sexos, debe deducirse que lo femenino, tal y como es experimentado y expresado por las mujeres, todavía sigue careciendo de representación, habiendo sido colonizado por el imaginario masculino. Por lo tanto, las mujeres deben enunciar lo femenino, deben pensarlo y representarlo en sus propios términos; en términos de Deleuze, es un proceso activo de devenir. Bajo el título de la «doble sintaxis», Irigaray despliega una defensa de esta diferencia irreducible e irreversible y la propone como la condición de posibilidad de una visión alternativa de la subjetividad y la sexualidad de las mujeres. Así pues, la tarea política y conceptual de

crear, legitimar y representar una subjetividad femenina feminista internamente diferenciada y descentralizada sin caer en el relativismo ni en la fragmentación adquiere una importancia crucial. En este punto es donde entran en juego las políticas de la localización, ya que, si, finalmente, el lugar material/materno es primario y constitutivo para el sujeto, también es posible transformarlo en un lugar de resistencia.

Aquí, la distinción entre la voluntad y el deseo se torna fundamental, ya que en la medida en que las implicaciones de la institucionalización falogocéntrica de la sexualidad están escritas sobre o en nuestros cuerpos, su complejidad radica en que están corporeizadas. Las feministas no pueden pensar, pues, que van a liberarse de su identidad sexuada como si se tratase de ropa vieja. Las prácticas discursivas, las identificaciones imaginarias o las creencias ideológicas están tatuadas en los cuerpos y, de este modo, son constitutivas de subjetividades encarnadas. Así pues, las mujeres que anhelan el cambio no pueden mudar su piel como si fueran serpientes. Por el contrario, este tipo de cambio profundo exige poner mucho cuidado y prestar una gran atención. También necesita ser temporizado cuidadosamente en aras a devenir sostenible, es decir, en aras a evitar cortocircuitos letales a través de las complejidades del propio yo encarnado. A este respecto, el análisis de la Mujer en oposición a, pero también en complicidad con, las mujeres de la vida real activa la distinción que separa la institución o la representación (Mujer) de la experiencia (mujeres). Esta distinción abre un espacio para la reapropiación o la redefinición feminista de la subjetividad. Esto supone nada menos que un cambio de civilización, de genealogía, del sentido de la historia. Las contragenealogías feministas son incursiones de las mujeres en un nuevo sistema simbólico. Como señala Irigaray, no se trata de cambiar puntos específicos dentro de un horizonte ya definido como «nuestra humanidad común», sino, por el contrario, de cambiar el horizonte mismo. Se trata de comprender que nuestra interpretación de la «identidad» es incorrecta tanto desde el punto de vista teórico como práctico[28].

Éste es el «femenino virtual» que coloco en oposición a la *Mujer* como Otro que, o diferente de, es decir, como conectada de modo especular con lo Mismo en tanto que su devaluado Otro. La diferencia sexual como práctica política está construida sobre un marco no hegeliano, de donde se desprende que la identidad no es postulada en oposición dialéctica a un otro forzosamente desvalorizado. No existe esta negación puesto que, más bien, descansa sobre la composición de numerosas diferencias entre, en medio y dentro de las mujeres. En mi opinión, las «diferencias entre las mujeres» son constitutivas de la categoría de la diferencia sexual, y no exteriores ni antitéticas a la misma[29].

---

[28] Luce IRIGARAY, «Love between us», en Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy (eds.), *Who Comes After the Subject?* Nueva York y Londres, Routledge, 1991, p. 167.

[29] Marilyn FRYE, «The necessity of differences: constructing a positive category of women», *Signs* 21 4 (1996), pp. 991-1010.

La política sexual de este proyecto está clara a pesar de su complejidad. Para Irigaray se trata de cómo identificar y representar vías de salida desde el modelo universal definido por el hombre hacia una versión radical de la heterosexualidad, es decir, hacia el pleno reconocimiento de las especificidades de cada posición de sujeto sexuada[30]. Más en concreto, ella se pregunta cómo elaborar un lugar, es decir, un espacio y un tiempo, en el que pueda expresarse la irreductibilidad de la diferencia sexual, de tal modo que las economías libidinales masculinas y femeninas puedan coexistir en la expresión positiva de sus respectivas diferencias. Esta positividad es tanto horizontal/terrestre como vertical/celestial y entraña un ejercicio cuidadoso de (re)pensar las relaciones específicas en función del género con el espacio, el tiempo y el intervalo entre los sexos que escape a las oposiciones polarizantes. Las cuestiones suscitadas por las «otras diferencias», principalmente la religión, la nacionalidad, el lenguaje y la etnicidad, son cruciales para este proyecto y cobran una importancia vital en la tarea de avanzar hacia el reconocimiento de la positividad de la diferencia. En este proyecto político las figuraciones ocupan un lugar esencial.

Sin embargo, este proyecto radicalmente heterosexual ni es heterosexista, ni implica el rechazo del amor homosexual. Por ejemplo, E. Grosz alude a la defensa de Irigaray de una «homosexualidad táctica que toma como modelo las relaciones corpóreas de la hija preedípica con la madre»[31]. Este vínculo entre la madre y la hija está dirigido a explorar y a reclamar los contactos y placeres corporales que han sido erradicados de su memoria. De este modo, se convierte en una herramienta para deshacer la trama edípica y permite a ambas experimentar desde diversos ángulos con su morfología. Grosz concluye que «brinda un modelo de homosexualidad que no es tanto un sustituto de la heterosexualidad como sí su prerrequisito repudiado. Hace explícita la intolerable amenaza que supone el deseo de las mujeres dentro de una cultura fundada en su negación»[32]. A pesar del poder afirmativo que contiene este análisis para la identidad homosexual femenina, pienso que es importante hacer hincapié en que Irigaray no deja de ser una pensadora heterosexual. Y ésta es la esencia de la crítica de Wittig y de Butler hacia Irigaray, en la que me detendré más adelante.

Irigaray posee una habilidad especial para eludir la asimilación de la homosexualidad femenina a un modelo fálico de oposición dialéctica con lo otro y, por lo tanto, de identificación masculina. Tampoco evidencia signos de ingenuidad ante la ilusión de que la mera elección de otra mujer como objeto de deseo sea suficiente para que las mujeres puedan escapar a las garras del falo. Tanto en un caso como en otro (homo o hetero) Irigaray no es preceptiva, ella sólo subraya la necesidad de un espacio de experi-

---

[30] Luce IRIGARAY, *Je, Tu, Nous, Pour une Culture de la Différence*, París, Grasset, 1990 [ed. cast.: *Yo, Tú, Nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992].

[31] Elizabeth GROSZ, «The hetero and the homo: the sexual ethics of Luce Irigaray», en Carolyn Burke, Naomi Schor y Margaret Whitford (eds.), *Engaging with Irigaray*, Nueva York, Colombia University Press, 1994, p. 338.

[32] *Ibid.*

mentación por parte de las mujeres de sus deseos y de su morfología sexual específica. Los hombres son llamados a hacer lo mismo, esto es, a reclamar una sexualidad no fálica y a resignificar sus deseos. La diferencia sexual es un arma de doble filo. La diferencia real, que produce la pasión ética por «sorprenderse»[33], es la vía de salida de la mismidad –esto es, de la identificación– sexual con el falocismo masculino.

Quisiera defender la diferencia sexual como una teoría y una práctica políticas que se apoyan sobre, y hacen estallar, una serie de contradicciones constitutivas cuya respuesta puede ser formal, en un sentido lógico[34], pero también práctica en el sentido de apuntar a una solución en la praxis, en el «hacer». Para mí, la versión del materialismo de Irigaray aborda de un modo deliberado y sensible un conjunto de paradojas que son constitutivas de la teoría feminista del cambio de siglo. De manera simultánea, la teoría de la diferencia sexual produce y desestabiliza la categoría «mujer». Fusiona las nociones de encarnación y de diferencia sexual y esta conexión se realiza mediante la voluntad y la determinación políticas de encontrar una representación mejor y más precisa de la subjetividad encarnada femenina. En este hilo de pensamiento, se pone mucho cuidado para sustraer la cuestión del sujeto encarnado del dominio de las presunciones naturalistas y para enfatizar, en cambio, la formación social y discursiva de la materialidad encarnada.

La afirmación feminista de la diferencia sexual está estrechamente ligada al rechazo no sólo de identidades esencialistas sino, también, de una dialéctica de la negación como lógica constitutiva del sujeto. Así pues, la diferencia sexual permite representar el juego de las múltiples diferencias que estructuran el sujeto, en la medida en que las mismas no son ni armónicas ni homogéneas sino, más exactamente, internamente diferenciadas. Por lo tanto, las diferencias sexuales nos obligan a pensar la simultaneidad de efectos sociales, discursivos y simbólicos potencialmente contradictorios. Estas múltiples «diferencias internas» pueden y deben ser analizadas en términos de relaciones de poder porque constituyen variables solapadas que trascienden cualquier comprensión monolítica del sujeto, como son la clase, la raza, la etnicidad, la religión, la edad, el modo de vida o las preferencias sexuales. En otras palabras, una «habla como» una mujer en aras a acumular la potencia política que le permite actuar como tal, en función de los términos de la paradoja delineada anteriormente. Es una forma de admitir una identidad que, entonces, puede enfrascarse en la tarea de su propia emancipación. El gesto político consiste, primero, en situarse al filo de las contradicciones que son constitutivas de la posición social y simbólica de las mujeres y, segundo, en activarlas hacia la desestabilización del sistema simbólico y, más especialmente, de las relaciones de poder asimétricas que las sostienen. Por esta razón, pienso que es una teoría perfectamente apropiada para una visión nómada de la subjetividad.

---

[33] Luce IRIGARAY, *L'Éthique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984.

[34] Marilyn Frye, «The necessity of differences: constructing a positive category of women», cit.

La desconexión transatlántica

Teniendo en cuenta la riqueza, la carga política y el grado de sofisticación de la teoría de la diferencia sexual, merece la pena preguntarse por qué su recepción ha sido tan contradictoria. La diferencia sexual es una filosofía política rigurosamente pragmática del sujeto que tiene en la sexualidad su punto de referencia más importante. A la luz de su esfuerzo por dotar de una potencia cada vez mayor a las mujeres, me resulta sumamente desconcertante el hecho de que tantas feministas hayan rechazado el énfasis en lo femenino, bien tachándolo de obviedad, bien de determinista, o bien de irrelevante. Esto me hace pensar que la «feminofobia» sigue viva, incluso, entre las feministas. A finales de la década de los noventa, en los círculos académicos, y especialmente en los filosóficos, en el mejor de los casos era una teoría marginal, medio olvidada, y, en general, valorada negativamente. Tal y como Tina Chanter ha señalado de manera brillante, la acogida en Estados Unidos de las ideas de Irigaray y de la diferencia sexual ha sido bastante superficial, coagulando su rechazo, por regla general, en torno al concepto de «género», un concepto formulado en oposición directa a las teorías continentales sobre aquélla[35]. En mi opinión, las acusaciones lanzadas contra la diferencia sexual[36] son muy similares a las críticas generales que suscitó el postestructuralismo en la otra orilla de la gran brecha transatlántica. Están basadas en tres puntos fundamentales: el esencialismo (pretendidamente la diferencia sexual es ahistórica y determinista y, por lo tanto, no deja espacio a la transformación social), el universalismo (realiza afirmaciones excesivamente generales y desatiende la cuestión de la diversidad cultural) y el heterosexismo (resta importancia a la capacidad creadora y subversiva del deseo lésbico y homosexual). Creo que es importante detenerse y reflexionar acerca de la naturaleza de la oposición a la diferencia sexual en lugar de atribuirlo únicamente a malas interpretaciones y a una falta de familiaridad sustancial con la filosofía continental.

De modo inmediato, saltan a la mente algunas consideraciones relativas al contexto en el que se producen estas críticas. La recepción norteamericana de la diferencia sexual en la filosofía –en contraste con la teoría cultural y literaria– a menudo fue reductiva y normalmente no muy bien informada. Tina Chanter puntualiza esta observación:

> A las personas como Hegel, Heidegger o Derrida se las miró, en el mejor de los casos, con cierta desconfianza y, en el peor, como charlatanes que no tenían mucho que decir acerca del mundo real, de hecho, poco más que si se tratara de una pandilla de meditadores esotéricos y autocomplacientes. El resultado se tradujo en que Kristeva e Irigaray fueron juzgadas en función de las premisas del discurso liberal de la equiparación de derechos y del ideal

[35] Tina Chanter, *Ethics of Eros. Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, cit.

[36] Rita Felski, «The doxa of difference», cit.

de la igualdad que, si bien inexplícitamente, tendía a acompañarlo. En base a estos estándares, no es de extrañar que las feministas francesas fueran encontradas insatisfactorias[37].

Por otro lado, el contexto histórico estadounidense en el que se sitúa la recepción filosófica de estas teorías estaba muy lejos de ser ideal. Mientras que en Europa la década de los ochenta fue un periodo de expansión de la democracia social que testimonió la caída del Muro de Berlín, en Estados Unidos era el momento de la era Reagan y de la Guerra de las Galaxias: un periodo de reacción generalizada que difícilmente era favorable al pensamiento crítico. Mientras que en Europa el feminismo estaba experimentando con la escritura, con el erotismo, y con la exploración de medios y de caminos para la producción de la diferencia como herramientas para determinar políticas y medidas legislativas sociales, en Estados Unidos la década de los ochenta fue la era feminista de la «guerra de sexos». Tal y como ha sido documentado por estudiosas como Hester Eisenstein, Carol Vance y Ann Snitow, el debate feminista estadounidense sobre la sexualidad cobró un tono marcadamente negativo[38]. Monopolizada por la batalla en torno a la pornografía y a la prostitución, la sexualidad vino a identificarse con cuestiones de violencia y dominación, es decir, negativamente. Éste fue el caso de activistas como Andrea Dworkin, así como también se puso de manifiesto en la polémica, y a menudo paródica, reapropiación de la transgresión sexual por parte de lesbianas sadomasoquistas que elocuentemente expresaron Pat Califia[39] y otras radicales sexuales. Las organizaciones predominantes del «feminismo liberal», como NOW (National Organization of Women) fueron progresivamente eludiendo la cuestión, centrándose, en cambio, en la agenda sociopolítica y económica. Nada de sexo.

En su análisis del feminismo reaccionario, significativamente llamado «gótico estadounidense», Margaret Walters[40] detecta en el moralismo represivo y en la campaña antisexo iniciada por MacKinnon y por Dworkin[41] una forma específica de reacción interna y de amenaza para el feminismo. Según el balance de Walter, a lo largo de la década de los noventa el feminismo estadounidense hizo de la sexualidad el único y fundamental origen de la opresión de las mujeres. Todo ello provocó la obliteración de

[37] Tina Chanter, *Ethics of Eros. Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, cit. p. 35.

[38] Véanse Hester EISENSTEIN, *Contemporary Feminist Thought*, Boston, G. K. Hall & Co., 1983; Carol VANCE, *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1984; y Anne SNITOW, Christine STANSELL, Sharon THOMPSON (eds.), *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*, Nueva York, Monthly Review Press, 1983.

[39] Pat CALIFIA, *Macho Sluts*, Boston, Alyson Publications, 1988.

[40] Margaret WALTERS, «American gothic: feminism, melodrama and the backlash», Ann Oakley y Juliet Mitchell (eds.), *Who's afraid of Feminism? Seeing Through the Backlash*, Londres, Penguin Books, 1997.

[41] Andrea DWORKING, *Our Blood*, Londres, The Women's Press, 1976.

otros elementos más estructurales del dominio patriarcal y, también, denigró la capacidad de acción y de autodeterminación sexual de las mujeres.

Esto deja todas las cuestiones relacionadas con los cuerpos, los placeres, el erotismo y las formas específicas de conocimiento carnal humanas suspendidas en el vacío. Jane Gallop[42] denunciaba esta situación en uno de las cartografías más notables de la época de la guerra de sexos. Ella critica las repercusiones del enfoque sexofóbico del cuerpo, que llevó a algunas de las militantes feministas antipornografía a sellar una alianza con las corrientes más conservadoras (la moralidad molar) con el objetivo de prohibir la pornografía y de criminalizar la prostitución. Gallop también señala que esta ola de agresividad no podía dejar de afectar desde dentro al movimiento de mujeres. Desde una posición que en parte comparto, Gallop defiende que, durante la década de los noventa, el acoso sexual sustituyó a la pornografía como cuestión central del feminismo en Estados Unidos. Ambas estrategias han producido lo que, a mi modo de ver, es una práctica feminista de corte dogmático y bárbaro que estigmatiza la sexualidad. Estoy de acuerdo en que esto no deja de constituir otra forma de reprimir los deseos de las mujeres.

Otra importante observación aportada por Gallop, aunque ella extraiga conclusiones sobre la sexualidad en las aulas que no comparto enteramente, es que la búsqueda feminista del saber moviliza todo el yo de la mujer, tanto el cuerpo como la mente. En la teoría feminista hay una aspiración fundamental hacia el pensamiento no dualista, un rechazo de las parejas binarias fundamentado tanto sobre bases teóricas como políticas. La conciencia feminista reúne lo que ha sido desconectado bajo el patriarcado y, por lo tanto, el saber y el placer, o el saber como placer, devienen uno. «Comprendí que el deseo, incluso el deseo sin realizar, puede hacerte sentir muy poderosa. Y al lugar en el que aprendí a desear –donde me lleno de energía y de impulso– lo llamo feminismo.»[43]

En su análisis de la defensa de Gallop del acoso sexual lésbico, Patton adopta un esquema deleuziano que revierte en una valoración interesante y positiva del tema[44]. Sosteniendo, con Spinoza y con Deleuze, que la idea de la sexualidad como fuente de potencia defendida por Gallop implica una experiencia positiva del poder, Patton concluye que el deseo, en estos encuentros colectivos entre el profesor o profesora y los o las estudiantes, coincide con un aumento recíproco de su capacidad de acción en el mundo: una especie de incremento en el grado de *potentia* individual, o de afirmación alegre del placer de ser de, y estar en, el mundo junto a los otros. Patton concluye con una afirmación rigurosamente ética:

---

[42] Jane GALLOP, *Feminist Accused of Sexual Harassment*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 1997.

[43] *Ibid.*, p. 19.

[44] Paul PATTON, *Deleuze and the Political*, Nueva York y Londres, Routledge, 2000.

> La experiencia de Gallop muestra de qué modo el sentimiento de poder que brinda la contribución al aumento de poder en los otros puede ser indistinguible de una intensa experiencia de deseo y viceversa. Si esto es así, entonces poco importa si hablamos de deseo o de sentimiento de poder. Lo relevante es el modo en el que actuamos en respuesta a las acciones de los otros, y los tipos de composición en los que, y a través de los cuales, deseamos.

Lamentablemente, éste no es el mejor de todos los mundos posibles, y la alegre experimentación de Gallop con el deseo, el saber y el poder se tradujo en una demanda judicial en su contra. La *potestas* y su corolario de pasiones negativas contraatacaron. Gallop subraya la aberración de colocar las prácticas de saber feministas y la experimentación sexual que implican en el blanco de una demanda por acoso sexual. Después de todo, tales acciones legales estaban dirigidas a frenar los abusos de poder y las situaciones de desventaja, no a cancelar la sexualidad y el placer. Los casos de acoso sexual son tanto más violentos cuando se dan entre mujeres, especialmente entre mujeres feministas a lo largo de la división generacional entre la estudiante y la profesora.

Partiendo de una lectura feminista europea, debo admitir que el análisis de Gallop de una demanda de acoso sexual por parte de unas estudiantes lesbianas contra su profesora bisexual lleva a una a preguntarse de qué planeta viene. A decir verdad, en Estados Unidos, a lo largo de la década de los noventa, la sexualidad perdió terreno en la arena política, pero ganó muchos puntos en los tribunales de justicia. El proceso de racialización fue incluido en un guion que, después de testimoniar la escalada de querellas por acoso sexual, desde la presentada contra Mike Tyson o contra O. J. Simpson, culminaría con una cadena de escándalos sexuales protagonizados por la «basura blanca» en la Casa Blanca y con el caso de Monica Lewinsky. En todo caso, si yo tuviera que intentar traducir esto al lenguaje de la teoría feminista, diría que en el feminismo estadounidense «el cuerpo» no pude asociarse en términos positivos a la sexualidad ni en el discurso crítico ni en el discurso público. A pesar de ser el paradigma fundamental de los discursos críticos del psicoanálisis y del postestructuralismo, la sexualidad, sencillamente, no tiene cabida en el discurso político estadounidense, ya que acaba siendo apartada, suprimida o estrangulada. Por otra parte, a tenor del clima de conservadurismo político y del creciente protagonismo que ganaron las querellas judiciales en la vida pública y política estadounidense, el debate en torno a la sexualidad se redujo, casi exclusivamente, a un tema de derechos sociales. Por muy relevantes que puedan ser las cuestiones relativas a los derechos y a la legitimación dentro de los debates sobre la sexualidad, pienso que están lejos de proporcionar una cobertura adecuada a la complejidad y diversidad de los discursos y de las prácticas sexuales feministas. En este contexto, no resulta sorprendente que las teorías europeas basadas en la sexualidad, en el psicoanálisis y en la diferencia sexual, y que demostraron ser tan inspiradoras para la teoría literaria, en los círculos filo-

sóficos y en las ciencias sociales sean tratadas en un tono marginal o, en el mejor de los casos, «radical *chic*». ¿Que posibilidades tenía, entonces, Irigaray?

El desarrollo alcanzado por la teoría del género hizo el resto. En la corriente dominante del discurso feminista estadounidense, la balanza de la dicotomía sexo/género se inclinó bruscamente hacia el lado del género, recibiendo el arropo conjunto de los «derechos» del individualismo liberal y del «cambio» del constructivismo social. Ni el sexo ni la sexualidad ocupaban un lugar destacado en la lista. La tarea de intentar reinsertar la sexualidad en la agenda feminista se dejó al activismo gay, lésbico y *queer*. En este marco, la sexualidad es casi siempre sinónimo de transgresión. Por ejemplo, T. De Lauretis retoma los temas del deseo psicoanalítico con el objetivo de proporcionar una teoría fundacional del deseo lésbico como algo poseedor de una especificidad propia en su lógica «perversa» y no procreadora o materna[45]. Judith Butler también realiza una importante intervención señalando que, de hecho, la distinción sexo/género es insostenible[46]. En todo caso, sostiene Butler, es la materia siempre ya sexualizada la que construye, ante todo, la posibilidad de establecer esta dicotomía. Volveré a tratar este punto.

Un análisis comparativo adecuado, y académico, de la desconexión transatlántica en torno a la sexualidad durante las décadas de los ochenta y los noventa, así como de las formas en las que ésta nutre la oposición entre el «género» y la «diferencia sexual», se merecería más tiempo y más atención de la que yo puedo ofrecer en estas páginas[47]. En todo caso, en los albores del nuevo milenio, es indiscutible que el género se ha convertido en un concepto demasiado polivalente como para ser realmente útil en términos universales[48]. Esto implica que la distancia innegable entre la comprensión de la «diferencia sexual» que emerge en el feminismo postestructuralista estadounidense –ya se trate de Butler, de De Lauretis o de Scott– y la que tiene su origen en la tradición europea no puede entenderse como una polémica fortuita, sino que, entre ambas, existe una diferencia conceptual. El concepto de «diferencia sexual», tal y como se articula en cada una de estas tradiciones, no tiene el mismo significado ni alude a hipótesis teóricas semejantes. Como Butler ha puesto recientemente de manifiesto[49], su propia reflexión postestructuralista surge y se ali-

---

[45] Teresa DE LAURETIS, *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1994.

[46] Judith BUTLER, *Gender Trouble*, Nueva York, Routledge, 1990 [ed. cast.: *El género en disputa*, México D. F., Paidós, 2001].

[47] El trabajo de la Red Europea de Estudios de Mujeres dentro de los programas educativos y de investigación oficiales de la Comisión Europea son relevantes para el proyecto de construir nuevos puentes con Estados Unidos. Para una perspectiva global, véase Rosi BRAIDOTTI y Esther VONK (eds.), *ATHENA Network: The making of European Women's Studies*, vol. 1, Utrecht University, abril de 2000.

[48] Mary HAWKESWORTH, «Confounding gender», *Signs* 22 3 (primavera de 1997), pp. 649-686.

[49] Judith Butler, «Preface 1999», *Gender Trouble*, cit. [ed. cast.: «Prefacio (1999)», *El género en disputa*, cit.].

menta de la tradición sociológica y antropológica del sexo/género angloestadounidense. Por lo tanto, difiere considerablemente de las lecturas francesas de la diferencia sexual. Esta ambivalencia constitutiva sirve de interesante defensa de una posición que aparece como eurocéntrica en Estados Unidos y como sumamente estadounidense en Europa. Lejos de apelar a una puridad en la materia, creo que estas vetas nómadas en la teoría feminista contemporánea son muy positivas y que podrían ser exploradas y explotadas con más intensidad. Sin embargo, para que esto sea posible, creo que precisamos de cartografías, es decir, de lecturas genealógicas encarnadas de nuestras propias y respectivas prácticas teóricas. Además, necesitamos entablar discusiones francas y abiertas. Todo ello podría servir para sentar las bases de una nueva remesa de intercambios transatlánticos en el contexto de una cultura que deviene «g-local» también dentro del feminismo.

La recepción estadounidense de la diferencia sexual se enmarca dentro de las teorías del género y, más especialmente, en el paradigma sexo/género, cuyo mejor exponente lo constituye la interpretación de Gayle Rubin del paradigma de Levi-Strauss del intercambio de las mujeres y su papel en la constitución del orden patriarcal. En este marco conceptual, el «género» hace referencia, específicamente, a la matriz heterosexista del poder a través del cual se construyen las identidades individuales, las relaciones sociales y las representaciones simbólicas. Como señala Butler, «la sexualidad normativa refuerza el género normativo»[50], lo que explica su proyecto político consistente en analizar de qué modo el género sustenta la heterosexualidad obligatoria articulada de modo jerárquico. Consiguientemente, el «sexo» se convierte en un efecto del género y, por lo tanto, la diferencia sexual es sólo una consecuencia de una serie de relaciones de poder de mayor alcance que abarcan toda una gama de variables diversas. Este encuadre difiere considerablemente de las definiciones clásicas del género desarrolladas por el constructivismo sociológico. Sin embargo, también revela un acusado antagonismo con el énfasis postestructuralista en la primacía de la *sexualidad* y, por lo tanto, en la diferencia sexual como la institución sociosimbólica encargada de efectuar el proceso de construcción del sujeto. El interés de Gayle Rubin en la matriz heterosexista del poder difiere seriamente de mi visión de la sexualidad y de su papel en la formación de las identidades. En la tradición europea, de la cual soy heredera, la distinción angloestadounidense «sexo/género» es mucho menos relevante que la red de relaciones compleja, interactiva y activada por el poder en torno al núcleo sexo/sexualidad.

En su importante crítica de la distinción sexo/género, Moira Gatens destaca hasta qué punto la teoría del género asume, de manera tácita, la existencia de un cuerpo pasivo sobre el que se imprimen códigos específicos[51]. De este modo, el modelo del género

---

[50] *Ibid.*, p. xi [ed. cast.: *ibid.*, p. 12].

[51] Moira GATENS, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996.

inspirado en la psicología social es diametralmente opuesto a las revelaciones del psicoanálisis. En primer lugar, los puntos de divergencia se refieren a la estructura de la encarnación humana, en tanto que pasiva para la teoría del género y dinámica e interactiva para la teoría postestructuralista. En segundo lugar, la noción de sexualidad y de su papel en la constitución de la subjetividad es crucial para el postestructuralismo y no así para las teorías del género sociopsicológicas. En mi opinión, la prioridad dada a lo sexual como ámbito de formación del sujeto es, precisamente, lo que lleva a pensadoras feministas como Irigaray, Grosz, Chanter, Gantens, a mí misma y a otras a afirmar la importancia constitutiva y fundamental de la diferencia sexual.

En mi lectura de las filosofías postestructuralistas de la diferencia, desde Foucault a Irigaray o Deleuze, el principal énfasis recae sobre la estructura material y sexualizada del sujeto. Esta fibra sexual está conectada, de manera múltiple e inescindible, a las relaciones sociales y políticas puesto que no es otra cosa que una entidad de carácter individualista. La sexualidad como institución social y simbólica, material y semiótica, se revela como ubicación primaria del poder, según una dinámica compleja que abarca tanto micro como macrorrelaciones. La diferencia sexual, o la bipolaridad sexualizada, es sencillamente, la implementación sexual de la economía política de la identidad sexualizada, que no es sino otro modo de llamar al poder tanto en su sentido negativo o represivo *(potestas)* como en el positivo o capacitador *(potentia)*. El sexo es la asignación social y morfológica de la identidad y la forma de agencia erótica adecuada para los sujetos socializados y sexualizados según el modelo dualista, polarizado, de las instituciones específicas de la Masculinidad/Feminidad. El género es un término genérico para describir el tipo de mecanismos de poder que participan en esta compleja interacción de fuerzas. Siguiendo a Deleuze, diría que el dualismo de género es la posición de lo mayoritario que, de este modo, consolida los intereses de la economía política edipizada que estructura nuestro sistema social, material e imaginario. Volveré sobre este punto.

La cuestión sobre la que me interesa llamar la atención es que, en mi marco de referencia conceptual, la sexualidad, lejos de ser marginada, es un pilar fundamental en tanto que actúa como matriz de las relaciones de poder, en el sentido amplio, pero también más íntimo, del término. La genealogía teorética a la que debo este desarrollo parte de Levi-Strauss, sigue con Lacan y llega mucho más lejos. En esta senda, la distinción sexo/género no es tan relevante como la de sexo/sexualidad y, asimismo, como la de la diferencia sexual, en calidad de distribuidora y organizadora de las diferencias sociales y simbólicas. Nuevamente, la comparación con las teorías del género de inspiración sociopsicológica resulta importante. Para el pensamiento postestructuralista, la sexualidad es el molde sociosimbólico constitutivo en el que se forja la subjetividad humana. Su interrelación dinámica con los códigos culturales la convierten en una cuestión coextensiva a la del poder, tanto en su sentido reactivo (negativo) como afirmativo (positivo). Efectivamente, pienso que esta disimetría conceptual resulta crucial para los

intercambios transatlánticos que puedan entablarse en torno a las paradojas del materialismo. Yo sugeriría que no permitiéramos que este debate se ahogara en las aguas de las viejas polémicas y, en cambio, que prestaramos más atención a las respectivas diferencias existentes entre el paradigma del sexo y el género y el de la sexualidad y el sexo. Lo que está en juego es una diferencia teorética de gran envergadura, no una cuestión terminológica. Es una divergencia que bien merece ser explorada.

Materialismo de género

Los orígenes de la tradición del materialismo de género se remontan a Simone de Beauvoir. Sus aportaciones para desembarazar al materialismo de la doble carga de su oposición al idealismo y de su dependencia de las teorías marxistas del materialismo histórico fueron sumamente relevantes. Atrapada en la desconexión transatlántica, la obra de Beauvoir ha sido reformulada de modos que a menudo se contradicen con sus propios textos[52]. Igualmente, su trabajo se encuentra atrapado en el debate que, desde la década de los ochenta, ha opuesto el neomaterialismo de Monique Wittig y de Christine Delphyal al esencialismo estratégico de las teóricas de la diferencia sexual Hélène Cixous y, más destacadamente, Luce Irigaray. Más adelante, exploraré esto con más detalle[53].

Wittig es una de las voces más importantes de la escuela materialista francesa que lanzó la campaña de descalificación de la diferencia sexual[54]. Ella fue una de las primeras personas en acuñar el término «esencialismo» para referirse peyorativamente a la corriente feminista que prestaba atención en su trabajo al inconsciente, a la diferencia sexual y a la escritura femenina, es decir, todo el repertorio del postestructuralismo feminista. De modo bastante paradójico, su obra como escritora creativa, especialmen-

---

[52] Toril MOI, *Simone de Beauvoir: the Making of an Intellectual Woman*, Oxford, Blackwell, 1994.

[53] Véase Claire DUCHEN, *Feminism in France*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1986; Christine DELPHY, «Pour un materialism feministe», *L'Arc* 61 (1975), pp. 61-67; *Close to Home*, Londres, Hutchinson, 1984; Monique WITTIG, *Le Corps lesbien*, París, Minuit, 1973; «La Pensée straight», *Questions Feministes*, 1987, p. 7; «Paradigm», en George Stambolian y Elaine Marks (eds.), *Homosexualities and French Literature*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1979. Hélène CIXOUS, «Le Rire de la Meduse», *L'Arc* 61 (1975), pp. 265-264; «Le Sexe ou la tête», *Les Cahiers du Grif* 5 (1977), pp. 5-15; *Entre l'écriture*, París, Des Femmes, 1986; «L'Approche de Clarice LISPECTOR», en *Entre l'écriture*, cit., pp. 115-199; *Le livre de Promethea*, París, Gallimard, 1987, y Luce Irigaray, *Spéculum: De l'autre femme*, cit.; *Ce Sexe Qui N'est Pas Un*, cit.; *Amante Marine. De Friedrich Nietzsche*, París, Minuit, 1980; *L'Éthique de la différence sexuelle*, cit; «Egales à Qui?», cit.; *Sexes et Parentés*, cit.; *Le Temps de la Différence. Pour Une Révolution Pacifique*, cit.; *Je, Tu, Nous, Pour une Culture de la Différence*, cit.

[54] Diane FUSS, *Essentially Speaking, Feminism, Nature and Difference*, Nueva York y Londres, Routledge, 1989.

te su novela *El cuerpo lesbiano*[55], contribuyó en gran medida a una redefinición radical de la sexualidad femenina y del deseo lésbico. Sin embargo, ella se opone al énfasis que tanto Cixous como Irigaray dan a lo que cuidadosamente definen como «economía libidinal homosexual femenina» y a la especificidad de la morfología, la sensibilidad, la sexualidad y la creatividad femeninas, especialmente de la escritura que parte de ellas.

Wittig reelabora la distinción clásica sexo/género y la transforma en una crítica radical del heterosexismo. Ella hace hincapié en la necesidad de liberar a la sexualidad femenina de su subyugación al signficante *Mujer*. En su opinión, la *Mujer*, como el otro preferente del imaginario patriarcal es una construcción idealizada del mismo orden que el falo, puesto que se trata de una idea creada por el hombre y, por lo tanto, está ideológicamente contaminada siendo indigna de confianza. Wittig radicaliza la idea de Beauvoir acerca de la naturaleza construida de la feminidad. Ella propone un rechazo del significante mujer como epistemológica y políticamente inadecuado y plantea que sea sustituido por la categoría de «lesbiana». La lesbiana no es mujer porque se ha sustraído a las identidades basadas en el falo.

La posición de Wittig, a pesar del atractivo que reviste en tanto que aspira a inyectar potencia a las mujeres, resulta problemática en la medida en que universaliza a la lesbiana dentro de un nuevo modelo de normatividad. Esto no deja espacio para definiciones alternativas del lesbianismo como, por ejemplo, la idea de A. Rich del continuo lesbiano[56] y de la noción de Irigaray de una «economía libidinal homosexual femenina»[57]. Además, ciertamente, excluye a priori la posibilidad de la heterosexualidad opcional o libremente elegida. Esta elección es considerada coextensiva a la dominación y, por lo tanto, conducente a una servidumbre voluntaria, una posición que recuerda a la postura de Andrea Dworkin y del ala antisexualidad más extremista del feminismo estadounidense[58].

La paradoja que entraña esta oposición fue astutamente puesta en evidencia por Antoinette Fouque[59] , quien observó que, por un lado, se presenta la sexualidad femenina como la base para una teoría fundacional de una nueva visión de la subjetividad (la diferencia sexual) y, por otro, se expresa un antifundacionalismo radical que se traduce en el rechazo definitivo de lo femenino (el neomaterialismo lesbiano). Preferiría definir ambas posturas como dos estrategias opuestas de deconstrucción de la feminidad tradicional donde, por una parte, se encuentra la estrategia de la sexualización extrema a través de la subjetividad femenina encarnada, esto es, la «trascendencia mediante la inma-

---

[55] Monique Wittig, *Le Corps lesbien*, cit.

[56] Adrianne RICH, *Blood, Bread and Poetry*, Nueva York, W. W. Norton, 1985.

[57] Luce Irigaray, *Ce Sexe Qui N'est Pas Un*, cit.

[58] Andrea Dworking, *Our Blood*, cit.

[59] Antoinette FOUQUE, «Notre pays, notre terre de naissance, c'est le corps maternel», *Des femmes en mouvement/Midi Pyrennees* 1 (1982), pp. 9-15.

nencia radical» de Irigaray, y, por otra, el rechazo de la feminidad como matriz del poder heterosexual en pro de una posición «más allá del género». A estas diferentes posiciones les corresponden diferentes comprensiones del «materialismo»: mientras que Irigaray considera que éste tiene que ver con la *mater*/materia y con el cuerpo sexuado, de ahí su énfasis en la morfología aunque también en la verticalidad o en la trascendencia, Wittig opina que se trata de un constructivismo social ingenuo, que paradójicamente opera partiendo de una posición idealista respecto al lenguaje y a los cambios sociales.

Tanto el materialismo de género como la materialidad corporal de la diferencia sexual aspiran a conferir poder a las mujeres para actuar como sujetos legítimos de enunciación, pero, para lograrlo, emprenden caminos distintos. Irigaray se afana en una deconstrucción afirmativa, Wittig insiste en su convicción de las potencialidades de la plasticidad del lenguaje. Contrariamente a Irigaray, que considera la posición de sujeto como estructuralmente masculina, Wittig cree que las mujeres pueden entrar a ocupar la posición de sujeto y reapropiarse y redefinir la misma de acuerdo con sus propios intereses. Así pues, Wittig alienta a las mujeres a utilizar el lenguaje para expresar sus propios significados, sin caer en las complejidades deconstructivas de la *écriture fémenine* de Irigaray o en búsquedas de un simbólico alternativo. En otras palabras, su postura es vehementemente anti-postestructuralista en su rechazo de dos ideas fundamentales: la estructura del sujeto no unitario o escindido y la no transparencia constitutiva del lenguaje.

La obra de Wittig se ha revelado de gran inspiración para las teorías lésbicas y *queer* que se han desarrollado en Estados Unidos. Así, Butler hace hincapié en el hecho de que, para Wittig, el «género» no es una realidad sustantiva, sino más exactamente una actividad. Inspirándose en Rubin, ella procede entonces a reinterpretar la noción de «género» de Wittig como un enunciado performativo que construye categorías como «sexo», «mujer», «hombre» y «naturaleza» con la intención específicamente política de reproducir la heterosexualidad obligatoria. El género es el proceso mediante el cual las mujeres son marcadas como el «sexo femenino», los hombres se funden con lo universal y, ambos, son subyugados a la institución –tal y como ésta es definida por Foucault–[60] de la heterosexualidad obligatoria, tal y como ésta es definida por Rich[61]. En tanto que la lesbiana reniega de este proceso, es subversiva porque problematiza todo el andamiaje de la sexualidad. En opinión de Butler, la estrategia defendida por Wittig es la de permitir la proliferación de otros tipos de identidades de género y, en este sentido, la lesbiana es el primer paso hacia la explosión de las estructuras monolíticas del género.

A pesar de todas las restantes diferencias existentes entre ambas autoras, Butler retiene dos ideas clave de Wittig que utiliza para oponerse al feminismo de la diferencia sexual.

[60] Michel FOUCAULT, «Preface», en Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI, *AntiOedipus*, Nueva York, Viking Press (original inglés), 1977.

[61] Adrienne Rich, *Blood, Bread and Poetry*, cit.

La primera se refiere a que el género es preformativo, ya que él mismo crea las mismas categorías e identidades sexuales que pretende explicar. Una vez que se ha reapropiado de la idea de Wittig de la coextensividad del género con el discurso regulador de la heterosexualidad, Butler desarrolla una hermenéutica de la sospecha hacia la noción de «género» y, más especialmente, hacia la categoría de «mujer» como sujeto fundacional de la política feminista. Butler pone el acento tanto en la normatividad como en las limitaciones que implica una categoría «mujer» que, sencillamente, no alcanza a ser exhaustiva porque el género se halla entrecruzado con «modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas»[62].

En consecuencia, Butler aspira a elaborar una «genealogía crítica de la categoría mujer» para contestar e impedir la reificación de la identidad femenina. Así pues, la cuestión clave es ¿qué tipo de repetición subversiva podría poner en tela de juicio la propia práctica de regulación de la identidad?[63] Butler propone una estrategia de repetición paródica, esto es, la exposición de la mascarada con fines políticos. A diferencia de Wittig, aunque al hilo de sus ideas, Butler propone hacer saltar por los aires a la categoría «mujer» permitiendo la proliferación de otros muchos géneros alternativos: no uno, no dos, sino tantos géneros como individuos. No sólo será lesbiana, la ex mujer experimentará una dislocación transexual hacia muchas direcciones posibles, ya que, si la biología no es un destino y el cuerpo es una construcción, entonces, todos los sexos son válidos. Butler concluye en un tono más cauto, utilizando el verbo en condicional, al tratar la política de la parodia y preguntar qué aspecto *tendría* la política feminista si se dejase que los géneros proliferaran hasta hacer estallar el binarismo clásico. Se distancia de Wittig, al igual que hace de Irigaray por razones de universalidad, ya que ambas universalizan algo, ya sea Wittig a la lesbiana o Irigaray a la mujer. Butler busca una estrategia que le permita dejar atrás las ficciones reguladoras de la sexualidad, éste es su toque personal de utopía política. A la larga, posiblemente esté más cerca de Foucault que de ninguna otra pensadora feminista.

Recientemente, Butler ha revisado su posición y, gracias a la perspectiva que sólo da el tiempo, ha mostrado mucha más sensibilidad hacia el papel que las fantasías; las historias personales y los factores inconscientes juegan en fijar a un sujeto encarnado en un cierto tipo de sexualidad. Ella ha señalado que «la escenificación de la subversión del género puede no estar indicando nada acerca de la sexualidad y de la práctica sexual. El género puede seguir siendo ambiguo sin trastornar o reorientar un ápice la sexualidad normativa. En ocasiones, la ambigüedad de género actúa, precisamente, para contener o eludir la práctica sexual no normativa y, de ese modo, dejar intacta a la sexualidad normativa»[64]. De hecho, sería demasiado ingenuo pensar que el mero

---

[62] Judith Butler, *Gender Trouble*, cit., p. 3.

[63] *Ibid.*, p. 32.

[64] Judith Butler, «Preface 1999», cit., p. XIV.

rechazo o perturbación del dualismo de género sea, exclusiva o necesariamente, una posición subversiva. En mi opinión, gran parte del discurso conservador o neoliberal contemporáneo adopta la forma de una celebración espuria de las «diferencias» de corte pluralista. A menudo, haciendo remisiones a la ciencia biológica o genética, el elogio de la pluralidad de las diferencias no es una precondición ni suficiente ni necesaria para la subversión de la identidad fundada en la soberanía de lo Uno y en la economía política de lo Mismo.

Un ejemplo revelador de lo que yo definiría como un rechazo conservador del dualismo de género en beneficio de los placeres eróticos se encuentra en la diatriba de Mario Vargas Llosa[65] contra dicho dualismo en un capítulo que, de modo significativo, se titula «La rebelión de los clítoris». Vargas Llosa despliega un argumento interesante, aunque contradictorio. Por un lado, quita peso al énfasis excesivo que normalmente se pone en las diferencias morfológicas entre los sexos y, por lo tanto, tener un pene o un clítoris se reduce a un mero accidente biológico o dato estadístico. Por otro, Vargas Llosa transforma el pluralismo de género en un arma para defender la unicidad del individuo como entidad sociopolítica.

Alistando a favor de su causa a la reconocida epistemóloga feminista Anne Fausto-Sterling, Vargas Llosa defiende, al menos, cinco géneros distintos, incluyendo diferentes grados de intersexualidad. Fiel a su adscripción liberal al individualismo, Vargas Llosa toma la pluralidad de géneros, o la intersexualidad, como prueba de la rica variedad de especies humanas cuyo derecho fundamental es el de alcanzar la libertad.

Se trata, a mi juicio, de un argumento débil porque Vargas Llosa quiere nadar y guardar la ropa: su defensa de la existencia de múltiples géneros malamente encubre el dualismo sexual intrínseco a la definición del individuo y de los derechos individuales que él defiende. En mi opinión, esto indica que no hay en juego nada esencialmente subversivo, o siquiera transformador, en esta celebración de los múltiples placeres sexuales, por más noble y erótica que ésta sea. La multiplicación numérica de las opciones de género no altera el equilibrio de poder ni la economía de la dialéctica sexual que es uno de los motores del régimen falocéntrico. Además, en mi opinión, la centralidad que ocupan la sexualidad y la diferencia sexual en la constitución del sujeto impide que sea suficiente con invertir los roles sexuales socialmente impuestos. Por el contrario, es necesario llevar a cabo transformaciones profundas o metamorfosis.

Frente al resurgimiento del pluralismo de género falocéntrico, considero importante colocarse más allá de las rupturas polémicas en el seno del feminismo. Así pues, quisiera subrayar que la pretendida distinción entre las tradiciones de pensamiento sexo-género y sexo-sexualidad dentro del feminismo no responde a la existencia de una

---

[65] Mario VARGAS LLOSA, *The Notebooks of Don Rigoberto*, Harmondsworth, Penguin Books, 1997 [ed. cast.: *Los cuadernos de don Rigoberto*, Madrid, Alfaguara, 1997].

teoría heterosexual y una teoría lésbica. Más exactamente, este distanciamiento cobra la forma de un desacuerdo dentro de las teorías lésbicas y de las prácticas de la homosexualidad femenina. Las teóricas de la diferencia sexual, como Cixous e Irigaray, inscriben el deseo lésbico en un *continuum* con la sexualidad femenina que comienza con el apego a la madre. En el caso de Irigaray esta idea tiene su origen en la tradición antifreudiana dentro del psicoanálisis que tiende a defender tanto la especificidad de la libido femenina como la continuidad existente entre el amor materno y el deseo lésbico, en contraste con la teoría de la agresividad hacia la madre formulada por Melanie Klein. Cixous e Irigaray radicalizan la idea sugerida por Horney y Klein acerca del poder estructurador que tiene la relación preedípica con la madre y, también, la erotizan plenamente. Ambas se desmarcan de la línea marcada por Freud y por Lacan que sobreenfatiza la figura del padre y el poder del falo en la constitución del deseo humano. En esta tradición de la teoría feminista, la homosexualidad femenina se considera un momento necesario en el desarrollo de la identidad sexual femenina.

Por supuesto, las diversas versiones de esta teoría tienen objetivos muy diferentes. Cixous defiende una forma magnificente y, en cierto modo, grandiosa de la estética homosexual femenina rica en atractivo cosmológico. Irigaray, por otro lado, apela a un tipo de heterosexualidad radical basada en un reconocimiento mutuo entre los sexos, en otras palabras, un nuevo universal feminista. Sin embargo, ambas están de acuerdo en negar que el lesbianismo constituya una identidad separada, una sexualidad distinta y una subjetividad política. Sin embargo, Wittig, así como recientes trabajos inspirados en su pensamiento, como el de Teresa De Lauretis, defienden la especificidad del deseo lésbico. Éste es desligado del *continuum* con la sexualidad femenina, de las interpretaciones psicoanalíticas aportadas desde el feminismo y, también, del deseo de la madre. El desacuerdo estriba en la concepción del deseo lésbico como el lugar de una posible ruptura epistemológica o fractura categórica. Wittig mantiene una postura militante puesto que su afirmación de que la lesbiana está, de algún modo, fuera del sistema binario de género y que, por lo tanto, no cuenta como mujer es, cuanto menos, provocativa. Después de que esta grave afirmación dividiese al colectivo *Questions Féministes* en París, dejando sumidas en la confusión a feministas históricas de influencia beauvoiriana como Christine Delphy, Wittig emigró a California y se enfrascó en un diálogo muy productivo con De Lauretis, Butler y otras[66].

Psicoanálisis menos el inconsciente

Tal y como había predicho Jacqueline Rose, durante la década de los noventa la teoría feminista aprendió a dominar la jerga del psicoanálisis mientras daba la espalda al

---

[66] Claire Duchen, *Feminism in France*, cit.

inconsciente, por lo que experimentaba, así, un giro racionalista y voluntarista[67]. El psicoanálisis es crucial en la teorización y representación de una visión no unitaria del sujeto, pero, en mi análisis, también saca a la luz la naturaleza encarnada, sexuada y contradictoria del sujeto humano. Las fantasías, los deseos y la búsqueda del placer juegan un papel tan importante y tan constructivo en la subjetividad como el juicio crítico y la acción política convencional. Me gustaría intentar reconectar la voluntad y capacidad de acción que requiere la política con el debido respeto, tanto teórico como ético, a las estructuras afectivas, libidinales y, por lo tanto, contradictorias del sujeto. La sexualidad es fundamental para este modo de pensar sobre el sujeto, pero, a menos que vaya aparejada a cierta práctica del inconsciente no necesariamente de tipo freudiano, no puede producir una visión factible de un sujeto unitario que, a pesar de su complejidad, todavía guarda cierta coherencia. Los procesos, memorias, identificaciones y afectividad inexplorada inconscientes constituyen el pegamento invisible que mantiene unido a ese haz de contradicciones que es el sujeto.

Esto no significa que yo afirme que el psicoanálisis tenga todas las respuestas, lejos de ello, pero sí pienso que deja cierto hueco para que los procesos inconscientes puedan jugar su papel. Es preciso señalar, aunque para ello tenga que, anticipar la operación antifreudiana de Deleuze y Guattari respecto al inconsciente, que si bien en la tradición psicoanalítica estas fisuras internas son, frecuentemente, la sustancia de la que están hechas las pesadillas y las neurosis, no tienen por qué serlo. Quisiera correr el riesgo de sostener que, de hecho, las contradicciones y las idiosincrasias internas, o de otro tipo, son elementos constitutivos del sujeto, y que, después de todo, tampoco son una tragedia tan enorme.

Si resulta que las paradojas y las contradicciones son históricamente construidas y se hallan socialmente insertas en prácticas de poder y de resistencia, puede que las aceptemos sin tanta ansiedad[68]. En mi opinión, el inconsciente es la garantía que evita el cierre en la práctica de la subjetividad. Quiebra la estabilidad del sujeto unitario cambiando y redefiniendo constantemente los pilares sobre los que él, o ella, se sustenta. Lo considero un retorno incesante de paradojas, de contradicciones internas e idiosincrasias interiores que infunden la inestabilidad en el corazón del yo. El sujeto nómada se distingue por una no adhesión estructural a las reglas, a los roles y a los modelos. Tener en cuenta las estructuras inconscientes es crucial para el conjunto de la práctica de la subjetividad feminista porque, precisamente, estas estructuras posibilitan formas de desconexión y de desidentificación de la institución sociosimbólica de la feminidad.

---

[67] Jacqueline ROSE, «Femininity and its discontents», en *Sexuality in the Field of Vision*, Londres, Verso, 1986, pp. 83-103.

[68] Joan Wallach SCOTT, *Only Paradox to Offer: French Feminism and the Rights of Man*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996.

¿Cómo opera la desidentificación? Abriendo intervalos, abriendo una especie de distancia interna que permite a alguien hacer un balance de la posición que ocupa; un instante de éxtasis, una pausa entre la predecibilidad de los modelos sociales y las negociaciones con el propio sentido del yo. Estos espacios intermedios, estos puntos de transición temporal y espacial, son cruciales para la construcción del sujeto y, no obstante, difícilmente pueden traducirse en pensamiento y representación dado que son en lo que se apoya primeramente el proceso de pensar. Los intervalos, o los puntos y procesos intermedios, son facilitadores y, en esa medida, pasan desapercibidos, a pesar de que marcan los momentos decisivos en todo el proceso de devenir un sujeto.

Las normas o modelos normativos culturales y sociales son atractores externos, estimulantes o puntos de referencia. Actúan como imanes que arrastran pesadamente al yo en ciertas direcciones y estimulan a la persona en el mismo sentido. El imaginario social funciona en términos análogos al pegamento discursivo que es capaz de atar todos los cabos si bien de manera discontinua y contradictoria. Sin embargo, no abordaré el funcionamiento de estas formaciones «ideológicas» siguiendo el modelo althuseriano clásico. Tampoco seguiré los planteamientos de la psicología social y del tipo de teoría de género que ha inspirado. Por lo tanto, no analizo el impacto de las imágenes o de las representaciones en términos de «interiorización» porque encuentro esta teoría demasiado dualista en la forma en la que separa al yo de la sociedad, el «dentro» del afuera del sujeto. Por el contrario, encuentro mucho más interesante pensar sobre la red extensiva de interconexiones que los comunica. Otro nombre para esta red coextensiva es poder, en sentido coercitivo o negativo *(potestas)*, así como en sentido capacitador o positivo *(potentia)*.

En consecuencia, yo no discutiría el hecho de que gran parte del «reclamo» que ejercen los roles o las normas sociales se debe, claramente, a su carácter coercitivo; sin embargo, tampoco se puede discutir que una parte importante de la psique acepta ser sometida por el sujeto en una búsqueda de visibilidad y de aceptación social. Esto influye en mi comprensión y en mi valoración del papel y del impacto del «imaginario social» como un proceso de flujos bidireccional entre una subjetividad nómada y un campo reticular de actualizaciones sociales de deseos potencialmente contradictorios. De esto se sigue que las interpelaciones de tipo consciente e inconsciente son heterogéneas e internamente contradictorias y, no obstante, formidables. Una identidad no unitaria implica un elevado nivel de disonancia interna, es decir, de contradicciones y paradojas. Las identificaciones inconscientes juegan el papel de imanes, de piezas fundamentales o de pegamento. Sin embargo, también pueden convertirse en igualmente activas en los procesos de resistencia a los roles y a las normas sociales. Una estrategia política de mímesis afirmativa feminista precisa de las estructuras infinitamente abiertas del inconsciente como un elemento que puede ser movilizado con el fin de facultar al sujeto para que se distancie de los modelos socialmente impuestos. Los deseos son políticos y la política comienza con nuestros deseos.

En otras palabras, el reconocimiento de la no coincidencia del sujeto con su conciencia no pone en marcha necesariamente la ya vieja y familiar melodía de la angustia y del pánico ante la idea de una psicosis incipiente o de una implosión inminente. La corriente lacaniana ortodoxa ha brillado últimamente por estos ejercicios de pánico, como atestigua el caso Kristeva en sus análisis del terror y de los monstruosos otros, de la diversidad étnica o, inevitablemente, de la pérdida y la melancolía. Frecuentemente, es posible encontrar un tono semirreligioso de solemnidad trágica en estas lecturas de los peligros de una crisis y de una desestabilización del yo –por no hablar de la civilización– bajo el ataque de esos otros abyectos que parecen colarse por todas partes. Sin embargo, cualquier espectador o espectadora de las películas de David Cronenberg sabrá que esta previsible reacción conservadora es básicamente cómica y tan fácil de sofocar como un ataque de risa. La nostalgia no es únicamente conservadora en términos políticos, sino también un freno para emprender un análisis serio de la cultura contemporánea, como trataré de mostrar en los capítulos 4 y 5.

Quisiera continuar con la defensa del planteamiento de la diferencia sexual porque, tal y como he argumentado antes, combina elementos voluntarios e inconscientes de un modo que hace justicia a la complejidad del sujeto. Siguiendo a Irigaray, la estrategia más adecuada consiste en *abordar* el cúmulo de imágenes, conceptos y representaciones de las mujeres, de la identidad femenina, tal y como han sido codificadas por la cultura en que habitamos. Si «esencia» significa la sedimentación histórica de productos discursivos multiestratificados, ese cúmulo de definiciones, exigencias y expectativas culturalmente codificadas sobre las mujeres, o sobre la identidad femenina –ese repertorio de ficciones reguladoras tatuadas en nuestras pieles–, entonces, sería falso negar no sólo que esta esencia exista sino, también, que es poderosamente operativa. La historia es el destino de toda persona y, por consiguiente también, el de las mujeres. En otras palabras, debido a esta historia y a que el lenguaje es todo lo que tenemos, antes de renunciar al significante «mujer», necesitamos recuperarlo, retornar a sus versátiles complejidades. Estas complejidades definen la identidad que compartimos, como mujeres. Y éste es el punto de partida, por muy ambiguo y limitado que pueda ser. Consecuentemente, las teorizadoras del rechazo radical del significante «mujer» en pro de la sexualidad lésbica o múltiple, me parece que ocupan una posición psicoanalíticamente *perversa*, es decir, una posición de negación voluntaria. Wittig debería saber que la identidad no es sólo volición, que el inconsciente estructura el sentido de la propia identidad a través de una serie de identificaciones *vitales* (incluso, cuando son letales, son vitales). El inconsciente está imbuido de huellas de morfología corporal y, por lo tanto, las feministas comprometidas con el materialismo corporal no deberían confundir la elección voluntaria –la volición política– con el deseo inconsciente. La tentativa de Wittig y de Butler de desarmar los cimientos de la política de la identidad no responde a la cuestión de la subjetividad, es decir, al hecho de que una es también y primariamente el sujeto de su propio

inconsciente. El corolario es que la vía de salida de esta realidad psíquica no se produce mediante un autonombramiento voluntario (que, en el mejor de los casos, constituye una forma extrema de narcisismo y, en el peor, es la cara melancólica del solipsismo), sino mediante repeticiones cuidadosas, enfrentándose a ella.

En su último libro, Judith Butler prosigue y clarifica su posición sobre la cuestión de la identidad, la sexualidad y el poder. En sintonía con las primeras premisas de su trabajo sobre teoría *queer*, ella defiende una visión del sujeto que, por más inacabado y no esencializado que sea, necesita las operaciones de la conciencia como entidad reguladora. Hegel proyecta una larga y, quizás incluso, creciente sombra sobre el trabajo de Butler. En este sentido, por ejemplo, la cuestión de la separación entre lo psíquico y lo social, y la compleja tarea de unirlos o de establecer una relación entre ambos, emerge como una apuesta central del proyecto político de Butler de reformular la capacidad de acción del sujeto bajo la forma de subversiones performativas. En el corazón de esta noción de la performatividad, considerada alternativamente como «la práctica reiterativa y alusiva mediante la que el discurso produce el efecto de lo que nombra», y como aquello que «describe las relaciones que están implicadas en aquello contra lo que se está», yace una definición derridiana de la repetición[69]. Sin embargo, si bien el marco de referencia de Butler es deconstructivo, su pasión es fundamentalmente política. De ahí, la recurrencia de la cuestión de cómo el sujeto, sea masculino o femenino, puede ser sometido a formas de interpelación que lo constituyen en una relación de poder. En primer lugar, interpreto el trabajo de Butler como un decidido y reflexivo esfuerzo de buscar una correspondencia entre lo psíquico y lo social. Esto se convierte también en una búsqueda de interconexiones entre la teoría psicoanalítica del deseo como carencia y las prácticas sociales de normatividad, prohibiciones y exclusión forzosas. De un modo que en ocasiones me parece precipitado o, incluso, reductivo, Butler establece una equiparación entre el repudio psíquico y la represión social. Esto le permite plantear la cuestión clave: ¿cómo hicieron ciertas prácticas sociales, como la heterosexualidad, para llegar a adquirir una primacía simbólica? En opinión de Butler, siguiendo a Rubin y al paradigma de género predominante en el feminismo estadounidense el poder, de hecho, es irradiado como matriz heterosexual que atribuye identidades sexuadas sobre una escala binaria ordenada jerárquicamente que aspira a la negación del deseo homosexual.

La pregunta de Butler no sólo se refiere a una dimensión analítica: ¿de qué modo se produjo la inscripción simbólica de la heterosexualidad? También implica un aspecto normativo relativo a cómo se puede lograr un cambio efectivo. Debido al encuadramiento de la obra de Butler en el discurso de los derechos legales y sociales, esta dimensión normativa adquiere un carácter dominante en su pensamiento que en ocasiones la lleva a sacrifi-

[69] Judith BUTLER, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York, Routledge, 1993, pp. 2 y 241 [ed. cast.: *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 2002].

car la consistencia conceptual en aras a alcanzar la efectividad política. Un ejemplo significativo es la discusión en torno a la transferibilidad del falo. Mi argumento, al esbozar el pensamiento de Butler, es que su deconstrucción del mito político de la supremacía fálica, que va unido a la práctica social de la heterosexualidad obligatoria, paradójicamente, termina minimizando el papel de la naturaleza encarnada del sujeto. Permitid que me explique.

El argumento de Butler se despliega del siguiente modo: la idea de Lacan del falo como operador simbólico de las diferencias constituye una disyunción radical de la idea convencional del pene como referente empírico. En opinión de Butler, esto confiere al falo una especie de cualidad plástica, es decir, una transferibilidad que deja las puertas abiertas a la apropiación y a la resignificación por parte de otros sujetos, especialmente de las lesbianas[70]:

> Aunque simpatizo claramente con el proyecto de desautorizar el imaginario masculino, mi propia estrategia será mostrar que el falo puede ligarse a una variedad de órganos y que una desvinculación eficaz del falo del pene constituye una herida narcisista al falomorfismo y la producción de un imaginario sexual antiheterosexista. Las implicaciones de esta estrategia parecerían poner en tela de juicio la integridad de un imaginario tanto masculino como femenino.

Butler opina que el falo es meramente la idealización y la representación desmesurada de la morfología. Su objetivo es reinstaurar la primacía y la insuperabilidad de la heterosexualidad y de las identificaciones heterosexistas, y la erosión y degradación necesarias del lesbianismo y de la homosexualidad.

Además, la idea misma de la transferibilidad del falo sugiere una relajación respecto a los cambios y las transformaciones profundas del yo, que encuentro conceptual y éticamente problemática. En lo que a mí respecta, el psicoanálisis no es sólo otro sistema filosófico, sino también una terapia, es decir, una intervención en la complejidad y en el dolor de la subjetividad de cada persona. Esto supone que tales intervenciones no son ni fácilmente alcanzables ni están libres de dolor. En otras palabras, los cambios lastiman y las transformaciones duelen. Aunque, por supuesto, esto no significa que carezcan de efectos positivos o, incluso, colateralmente placenteros.

Mi postura consiste en subrayar que este dolor requiere ser respetado, y encuentro insuficiente respeto por el dolor de los cambios profundos en el análisis de Butler de la transferibilidad y la negociabiliad del falo. Veo en ello una especie de reducción no sólo del falo a su sostén orgánico en el pene, sino también del cuerpo erótico en su totalidad al *status* de un dispositivo protésico. Butler reduce la morfología y los perfiles anatómicos a prácticas discursivas, esto es, a los enfoques utilizados por la biología, la psico-

---

[70] Judith BUTLER, «The lesbian phallus and the morphological imaginary», *Differences* 4 1 (1992), p. 168, n. 19.

logía y las disciplinas dedicadas al estudio de las hormonas y de la bioquímica. Éstas actúan como matrices interpretativas que afectan y limitan el acceso a la materialidad del cuerpo. Esto significa que los órganos son meros «efectos imaginarios y que la relación entre el lenguaje y la materialidad es la de una unidad indefinida de elementos que no son ni absolutamente idénticos ni absolutamente diferentes»[71]. Aquí, el imaginario remite a la idea marxista de la falsa conciencia, algo esencialmente endeble. El hecho de que el imaginario sea tanto constitutivo como falso impide a Butler encomendarle la misión política de activar el cambio o de resistir a las formaciones hegemónicas del sujeto como hace Irigaray. De este modo, vuelve a caer en la clásica equiparación del sujeto político con la actividad consciente y voluntaria. Esto suscita la cuestión de cómo un sujeto político puede alcanzar un cambio realmente profundo de su economía sexual. De hecho, la problematicidad del género no garantiza la subversión sexual.

En mi opinión, la posición de Butler tanto sobre la diferencia sexual como sobre las teorías psicoanalíticas de la pérdida original/originaria que yace en el corazón del sujeto es bastante contradictoria. Pienso que Butler reconoce y niega al mismo tiempo la revelación propia del psicoanálisis de que en el origen del sujeto se encuentra la pérdida constitutiva del primer objeto de deseo, la madre. Sin embargo, tal y como sostuve previamente, Irigaray piensa que la maternidad y el lugar materno-femenino de la subjetividad nunca es sólo lo otro, especular y reactivo, de lo mismo. En su proyecto político de reconfigurar la materialidad corpórea de sujetos feministas alternativos, lo maternal es el laboratorio en el que se elabora lo «otro de lo Otro», es decir, lo femenino virtual que es activado por feministas en un proceso que es tanto político como conceptual. Butler no comparte esta referencia a un «otro» corpóreo o femenino maternal encarnado que escapa o excede a una representación adecuada dentro de la economía falogocéntrica.

Butler no comete en realidad ninguna incongruencia, puesto que su postura responde al esquema de género que esbocé en las páginas anteriores, especialmente a la interpretación de Gayle Rubin de las ideas de Levi-Strauss y a la teoría de la matriz heterosexual[72]. Nuevamente, deseo incidir en que los pensadores postestructuralistas, como Irigaray y Deleuze, proponen una lectura bastante distinta del sujeto. De hecho, la materia corporal, la sexualidad y la reproducción son centrales en su pensamiento, pero también son desencializadas. El énfasis en la sexualidad y la filiación, o en la materialidad de la reproducción humana, descansa en el corazón del debate tanto del sistema de parentesco como del campo social. En esta tradición intelectual, las cuestiones relativas a la sexualidad y a la filiación son tan fundamentales que no pueden ser reducidas a una sociología de los roles de género. Más exactamente, yo diría que la diferencia descansa en la necesidad

[71] *Ibid.*, p. 151.

[72] Gayle RUBIN, «The Traffic in Women: Notes towards a Political Economy of Sex», en Rayner Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.

imperiosa de considerar la copresencia de relaciones de poder morfológicas y sociales y su impacto conjunto en el posicionamiento del sujeto.

Así pues, Butler se retira de la senda trazada por las teorías postestructuralistas de la diferencia sexual porque no reconoce el poder transformador de lo femenino para subvertir la economía de la representación del falogocentrismo. Por lo tanto, para Butler, así como para Rubin, De Lauretis y otras autoras, el acto de exclusión de lo femenino y el rechazo (consecuente) de lo materno no es, pues, ni primario ni fundacional. Más exactamente, es presentado como una proyección alucinatoria a posteriori que encubre el sentido de pérdida, lo cual mantiene al sujeto en una búsqueda ilusoria de la coherencia y de la autoconciencia.

Sobre este tema, yo me inclino a favor de la revelación psicoanalítica de que la separación, o la pérdida, de la madre es un paso crucial en el proceso de constitución del sujeto. Con Irigaray, sostendría que, para la niña, la pérdida del cuerpo de la madre implica una carencia fundamental del narcisismo primario, como cicatriz de la herida fruto de la separación. Esta pérdida originaria también cancela el acceso a la madre como primer objeto de deseo y, de este modo, priva al sujeto femenino de las bases ontológicas fundamentales de la confianza en sí. Por otro lado, el niño es posteriormente «compensado» de la pérdida de la madre viendo su deseo aplazado y desplazado hacia otra mujer. Es posible que pierda el objeto de deseo original, pero, a cambio, hereda la tierra: los hombres obtienen todo tipo de ventajas de su posición de representantes del significante fálico. Sin embargo, para la niña, únicamente queda la miseria económica y simbólica.

En mi opinión, esta visión de la separación original implica que la integridad de la subjetividad y del erotismo femeninos, la totalidad de su cuerpo, es cortocircuitada en el proceso. Como diría Deleuze, a la niña le es «robado» su cuerpo en el momento en el que toda su sexualidad es forzada a someterse al régimen falocéntrico. En este punto, creo que es importante subrayar en su justa medida el hecho de que Deleuze e Irigaray compartan la misma matriz conceptual y cómo difieren radicalmente del paradigma de género de Gayle Rubin, principal fuente de inspiración para Butler. Deleuze considera que el «cuerpo robado» de la niña marca la exclusión de la misma de la representación simbólica. Constituye la «captura» de su cuerpo por el vampiro edipizante del falogocentrismo. Tanto Irigaray como Deleuze hacen hincapié en que es la materialidad específica de la carne femenina lo que es eliminado por el régimen fálico. Esta supresión primaria es la condición de posibilidad del secuestro subsiguiente del orden simbólico por lo masculino.

Butler, por su parte, interpreta este secuestro ontológico de la subjetividad erótica de la niña exclusivamente en términos de repudio de la homosexualidad[73]. Ésta es la con-

[73] Hemos optado por traducir el término *foreclosure* por «repudio» en lugar de por «rechazo» de acuerdo con la terminología lacaniana y siguiendo la traducción ofrecida por Jean Laplanche y Jean Bertrand Pontalis en su *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1983.

secuencia directa y coherente de la teoría del género con la que Butler trabaja, que asume la erosión constitutiva y a priori de la homosexualidad por un sistema de género que crea la normatividad (hetero)sexual y la impone sobre los cuerpos vivos. Sin embargo, a mi modo de ver, esto supone tanto una reducción de la revelación psicoanalítica como una asunción teórica infundada respecto al proceso de sexualización del sujeto.

Butler comparte la premisa lacaniana de que la entrada en el lenguaje o el acceso a lo simbólico requiere la separación y la pérdida del cuerpo materno. Sin embargo, ella da un paso más en su argumento: «En tanto que el lenguaje parece estar motivado por una pérdida que no es capaz de lamentar, para repetir la misma pérdida que se niega a reconocer, podríamos contemplar esta ambivalencia en el corazón de la iterabilidad lingüística como el receso melancólico de la significación»[74]. A partir de esta pérdida originaria que únicamente a posteriori puede convertirse en la fantasía de un origen perdido, Butler extrae la conclusión, en mi opinión infundada, de que la materialidad del cuerpo como un todo niega toda validez prediscursiva. Butler opina que se trata de una construcción a posteriori que siempre es ya sexuada. Para Butler, el hecho de que esta pérdida esté siempre y ya capturada dentro del lenguaje tiene el efecto paradójico de privarla de cualquier valor fundacional materialista, ya que, si todo es lenguaje, entonces, todo vale. A partir de aquí se deduce una devaluación sistemática de lo femenino como el lugar de una pérdida y, consecuentemente, como génesis del sujeto.

La idea esencialmente implícita en la posición de Butler es que la «madre» en cuestión en esta pérdida originaria es, de hecho, el lugar y el objeto del amor homosexual. Sobre esto no hay nada erróneo, pero no es suficiente. Efectivamente, esta discusión no puede llegar muy lejos si no se tiene en cuenta el impacto de la fantasía en cualquier análisis de los «orígenes» del sujeto. Por supuesto, aceptar que cualquier teoría relativa a los orígenes está cargada fantasmáticamente puede que no la convierta en menos fantasmática, pero, al menos, tiene la ventaja de la autorreflexividad. Encuentro que la crítica de Butler del psicoanálisis carece de esta autorreflexividad, con el resultado de que sus intervenciones pueden ser fácilmente puestas en tela de juicio mediante análisis alternativos no menos fantasmáticos pero sí más conscientes. Como ejemplo me gustaría evocar una contrahipótesis elaborada en respuesta a la lectura lésbica de Butler de la pérdida originaria de fundamento por el sujeto.

Es un hecho constatado que, en la mayoría de los casos, las madres son las amantes de alguien más, y que esta triangulación básica de la pareja y la criatura sólo aporta complejidad y ambigüedad a la supuesta «exclusividad» del vínculo madre-hijo/hija. Además, al menos estadísticamente y por el momento, la mayoría de las parejas de la madre tienden a ser hombres, es decir, seres humanos del sexo opuesto. La presencia de un otro u otra sexual no es irrelevante, puesto que, incluso si la madre está sola o, de hecho, es lesbiana,

[74] *Ibid.*, p. 151.

la presencia morfológica, biológica y simbólica del otro sexo –aunque sólo sea a través del esperma o del semen– no es indiferente. Nuevamente asumo el riesgo del esencialismo estratégico afirmando la importancia de inscribir en el corazón de la narrativa del origen del sujeto el principio del no Uno, esto es, de la diferencia inconmensurable.

Independientemente de la identidad sexual y del género de la pareja, las huellas de la heterosexualidad sobre todas las personas son innegables. Naturalmente, se puede optar por ocultar este hecho y evitar todos los envoltorios morfológicos de la diferencia sexual, como un pene fijado realmente a un cuerpo deseante masculino, la penetración al estilo prescrito en la Biblia o la fecundación del óvulo mediante la penetración del pene portador del esperma en la vagina. Se pueden ensalzar las virtudes de las mascaradas y de la polivalencia, como las lesbianas travestidas levantadoras de pesas, o subrayar todo tipo de alternativas protésicas o tecnológicas, como las mujeres con dildos atados y hombres sin penes, pero esto no bastará para borrar la diferencia sexual. Un mero desplazamiento en el referente simbólico no puede alterar las huellas somáticas y psíquicas de la otredad sexual. Estas huellas están codificadas en la carne, como una memoria elemental, como un banco de datos genético que precede a la entrada en la representación lingüística. Al principio, hay diferencia en el sentido positivo del «no Uno», es decir, hay carne que ha sido engendrada como resultado del encuentro de dos otros, independientemente de su morfología sexual y de su identidad de género concretas. Al principio, hay carne viva que anhela la vida, y aliento que ansía respirar. Aunque la tentación de proyectar esto en una iconografía cristiana sea poderosa, yo apelaría a la resistencia y a intentar, en cambio, un análisis secular y materialista corporal de este proceso. La consecuencia está clara y descansa en que las posibilidades virtuales que han sido repudiadas por la entrada en un régimen de significación fálico que ha secuestrado el cuerpo y la sexualidad de la niña no pueden ser recuperadas mediante meras repeticiones paródicas, sino que es necesario un tipo de mímesis mucho más profunda y afirmativa para movilizar las estructuras más arcaicas. El regreso a la carne pone el acento en los límites de los modelos semiológicos o basados en la lingüística de la repetición y la subjetividad. Ésta es una de las razones principales por las que aprecio la llamada sobria de Irigaray a una reevaluación radical de la heterosexualidad como reconocimiento de diferencias inconmensurables, fuera del esquema dialéctico de la hegemonía de una conciencia soberana. En este sentido, todo lo que significa la diferencia sexual es la importancia fundamental del principio del «no Uno» en el origen del sujeto.

A diferencia de Butler, que leería esta afirmación como una evidencia adicional de la fuerza constitutiva de la heterosexualidad y de la borradura a priori de la homosexualidad de nuestro horizonte psíquico, yo pienso que revela las fundaciones encarnadas y sumamente materiales de nuestros yoes corporales. Butler opta por el giro lingüístico; yo tomo la senda nómada de la carne. Pienso que la diferencia sexual está escrita en el cuerpo de mil maneras distintas, incluidas aquellas de las que hay evidencias hormonales y

endocrinológicas. Esto hace emerger la cuestión de los límites de la encarnación y de cuánta libertad somos capaces de prender con el yo empírico, encarnado, que poseemos. Simplemente, ¿en qué grado es «negociable» la subjetividad encarnada e inscrita de cada uno o una, considerando que el sujeto es un ensamblaje de relaciones constitutivas que se apoyan sobre convenciones sociales y estructuras de poder? Como pregunta Deleuze, ¿de qué es capaz un cuerpo? Quisiera argumentar que lo empírico es la localización específica de una entidad en la medida en que es espacial, geopolítica incluso, pero también temporal, en un sentido tanto lineal e histórico del tiempo *(Chronos)* como circular y genealógico *(Aion)* del mismo. Toda entidad tiene incorporada su propia temporalidad en tanto que organismo, así como una temporalidad proyectada al futuro más compleja en tanto que sujeto nómada. Volveré sobre esto en el capítulo 2.

Además, el esquema psicoanalítico de la triangulación del deseo mantiene la importancia de la madre como objeto de amor fantasmático *tanto* para el amor homosexual como para el heterosexual. Si tiene algún sentido el comentario tan discutido de Freud (y sumamente sospechoso para Butler) de que todos los humanos son polimorfos y perversos, es el de indicar la presencia sensual, constitutiva y envolvente de la madre y la primacía del vínculo con ella durante la vida del sujeto. Pero no hay evidencias, ni necesidad, de que este amor y el vínculo que se desprende del mismo sea homosexual o lésbico, *o de que alguna vez lo haya sido*. En este punto debemos restablecer la noción de fantasía.

Pienso que la función de la Ley simbolizada por el falo no consiste únicamente en proporcionar un sentido –siquiera ilusorio– de coherencia al sujeto a través de su inscripción en los códigos dominantes de la cultura. También, y ante todo, es un principio de gestión de la fantasía de la pérdida original. Esto significa que necesitamos reinscribir en el corazón de la subjetividad humana la presencia de una tercera dimensión, un tercer elemento o un «afuera» que es constitutivo precisamente porque no es bilateral sino plural. Esta triangulación del deseo es el eje del núcleo hegeliano del psicoanálisis. El tercer elemento interviene entre la madre y la criatura y, consiguientemente, multiplica la sensación de desgarro del sujeto, puesto que, literalmente, le inunda con el «afuera», lo social, lo simbólico, lo cultural y con toda la avalancha de afectos que éstos arrastran.

El hecho de que este «otro» –el objeto de la atención y del deseo de la madre– sea un hombre u otra mujer cambia poco en la función del tercer elemento como organizador psíquico de la diferenciación entre la madre y la criatura. Este tercer elemento expresa, meramente, la verdad psíquica fundamental de que el deseo de la madre está en otra parte, que *no* coincide con la demanda absoluta y con las expectativas totalizantes de la criatura por el mismo. De ahí el carácter delusorio del anhelo de la criatura de ser el falo de la madre, es decir, de ser «todo» para ella. Reconocer esta desilusión es un paso necesario en el proceso de constitución de un yo autónomo y operativo y, en este sentido, marca la capacidad del sujeto para distinguir la fantasía de la realidad. La conmoción que produce este reconocimiento entraña un sentimiento de pérdida, de duelo y de melancolía. Pero éste es el

precio que se paga, el kilo de carne que debe ser sacrificado para alcanzar la madurez ética y emocional. Literalmente, no se puede tener siempre lo que se quiere.

Resulta interesente traer aquí a colación la perspectiva alternativa ofrecida por Kaja Silverman[75]. Ella señala que el falo bien podría ser un sistema monológico pero que funciona de modo diferenciado, es decir, produciendo series binarias complementarias. De este modo, lo que Lacan define de manera significativa como «El nombre-del-padre» también, y simultáneamente, expresa el deseo de la madre. Este deseo no es meramente del pene, aunque forme parte de él, sino de todo lo que representa eróticamente –la promesa de plenitud y de *jouissance*–, así como cultural y socialmente, a saber, el privilegio y la seguridad. En todos estos análisis, la Ley simbólica del padre separará a la criatura de la madre y obligará a *ambas* a renunciar a la fantasía de plenitud que marca su vínculo. La función simbólica de separar a la madre de la criatura es considerada por Lacan como el paso decisivo a la sensatez en tanto que hace quebrar la influencia potencialmente totalitaria de la madre sobre la criatura. Esto se produce mediante la instalación del falo en el papel de marcador de la pérdida del deseo por parte de la criatura de ser el objeto absoluto del deseo de la madre. En mi opinión, es importante llamar la atención sobre el hecho de que la crítica feminista de Lacan, como la formulada por Irigaray, no cuestiona la función psíquica que juega el significante simbólico como principio de orden, de separación o de diferenciación. La corriente lacaniana más conservadora, como Kristeva, considera esta función simbólica como vitalmente necesaria, moral e, incluso, sagrada. El blanco de la crítica de Irigaray es la insistencia de Lacan en que esta función simbólica únicamente puede y debe ser satisfecha por el falo. Como veremos en el capítulo siguiente, Deleuze y Guattari son los críticos más radicales del concepto de lo simbólico, considerándolo como el significante despótico de una economía política explotadora del deseo. Sin embargo, ésta no es la posición de Irigaray que sostiene que el falo lacaniano es el referente imaginario del pene y, asimismo, el operador simbólico de la división necesaria del sujeto de su madre que inaugura su entrada en el lenguaje. En último lugar, pero no menos importante, también es la inscripción de la metáfora paterna en el corazón del contrato social. En todas estas aportaciones, el falo no es ni plástico ni fácilmente transferible, como Butler sostendría.

En mi opinión, Butler confunde y condensa –por razones políticas– tres cuestiones separadas que son cruciales en el proceso de separación o de diferenciación de la madre. En ella se amalgaman:

- separación de la madre;
- realización del imperativo heterosexual;
- pérdida constitutiva de la homosexualidad.

[75] Kaja SILVERMAN, «The Lacanian phallus», *Differences* 4 1 (1992), pp. 84-115.

Estos «momentos» en la constitución del sujeto ni coinciden ni van unidos, ya que necesitan desplegarse siguiendo una escala temporal ordenada de modo más secuencial. El tiempo debe jugar aquí su papel. La pérdida del objeto original es un trauma demasiado total y fundamental como para que el sujeto infantil, con todo a lo que se tiene que enfrentar, vaya más lejos en sus especulaciones. La realización de la diferencia sexual se produce, por supuesto, pero esto ocurre mucho después. De hecho, esta realización en concreto precisará ser reconstruida a posteriori como una fantasía de un origen eternamente siempre-ya perdido. Es una narrativa saturada por fantasías acerca de sí mismo o misma recreadas para protegerse. El acto de separación de la madre como principal organizador de las coordenadas espacio-temporales del sujeto no coincide con la percepción de la imposibilidad del amor homosexual, o con la desconcertante comprensión de que la madre no es homosexual/gay/*queer*, sino un sujeto deseante heterosexual perdido para siempre. Me gustaría apelar a una secuencia temporal distinta entre esos momentos diferentes que posibilitara algo de espacio psíquico entre la pérdida primaria y la represión subsiguiente del cuerpo materno, y la asignación de la diferencia sexual. De hecho, si no se concede ese espacio psíquico, no veo de qué manera podría darse *ningún* proyecto feminista de transformación de las estructuras profundas de la subjetividad femenina. Al igual que Irigaray, pienso que el cuerpo materno proporciona tanto el lugar de destitución como de recuperación de la subjetividad femenina feminista entendida como una realidad virtual de un vínculo de referencia renegociado colectivamente. Es la semilla del femenino virtual. Sin embargo, el motor de la transformación es temporal. Afortunadamente, el tiempo está a nuestro a favor.

Ahora, me gustaría pasar a tratar las implicaciones estratégicas que se derivan de todo lo anterior. Me uno a Irigaray y a Deleuze al considerar la eliminación de lo femenino, su secuestro por el régimen edípico, como signo del repudio de la totalidad de la subjetividad de las mujeres. Lo femenino como el lugar repudiado de la pérdida se convierte en el signo de todos los restantes tipos de exclusiones que, por ahora, son posibilidades «sólo virtuales». Esta división del trabajo psíquica y simbólica entre presencia simbólica (M) y ausencia (F) viene a construir el campo social, así como el rol y el *status* respectivo de los hombres y de las mujeres en tanto que referentes empíricos de las construcciones imaginarias de la masculinidad y la feminidad. El carácter necesario de este estado de cosas no es otro que el que se deriva de la larga historia que arrastra. Si se prefiere, puede llamarse con Deleuze un hábito establecido, una costumbre sedimentada, o una adicción institucionalizada. De este modo es como yo interpreto la afirmación de Lévi-Strauss de que la exogamia y el intercambio de mujeres por parte de los hombres no responde a una necesidad lógica ni psíquica, ya que es sólo un efecto de la sedimentación histórica. Por supuesto, podría haber sido al revés, y las posibilidades excluidas –léase, el intercambio de hombres por parte de las mujeres– pueden emerger como hipótesis, o acabar siendo rescatadas como realidad virtual. El problema de cómo

rescatarlas y acceder a ellas, así como la hipótesis de alternativas virtuales de localizaciones diferentes de la subjetividad, implica cuestionar sus localizaciones materiales inscritas históricamente. No es posible cambiar una cosa sin la otra.

Butler sostiene que, más allá del femenino materno se encuentra el objeto de deseo siempre-ya perdido, el otro u otra del mismo sexo, homosexual, que juega el papel del afuera constitutivo. Lo femenino sólo apunta hacia esta homosexualidad repudiada, como una señal en una carretera en medio del desierto de Gobi indicando una población situada a miles de kilómetros de distancia. Un significante de lo inalcanzable, un signo de pérdida y de destitución, un camino hacia la desesperación, el femenino de Butler es reducido a un esfuerzo patético por estimular la significación en la carretera hacia ninguna parte. Claramente, no comparto esta depreciación de lo femenino, ni en un plano conceptual ni en un plano estratégico. En mi opinión, el argumento de Butler está sacado del mismo patrón que la teoría de Irigaray, pero, mientras que ésta propone una forma de mímesis deconstructiva que permitiría tanto a hombres como a mujeres desandar los pasos de la pérdida original y apartarla del duelo y la melancolía, Butler propone un noción performativa de la identidad de género que no consigue dar cuenta de los procesos del inconsciente.

Biddy Martin ha comentado la «feminofobia» (la terminología es mía) de las teorías de Butler y ha expresado su preocupación acerca de la desaparición de lo femenino que está teniendo lugar en la teoría *queer*: «En primer lugar, limita el horizonte de la indagación feminista. Y, en segundo lugar, asocia a la lesbiana, que se identifica con el otro género con la sexualidad, a la feminista lesbiana con las identificaciones de género y a la lesbiana *femme* se la condena a la invisibilidad absoluta [...]. En gran parte de la obra feminista lésbica, la mujer que se identifica con ser mujer ha reprimido y reprime tanto el carácter *femme* como las identificaciones con el otro género»[76]. De hecho, resulta espectacular de qué modo en Estados Unidos las teorías lésbicas y *queer* han eclipsado toda idea de la «mujer que se identifica con ser mujer». Realmente, las identificaciones femeninas están fuera de la foto, incluso la lesbiana cuyo aspecto pasa por ser femenino o la *femme* ha sido censurada, a menos que se inscriba en la pareja *butch-femme*. Martin encuentra que la oposición entre «el ser *queer*» y la lesbiana femenina o mujer es demasiado extremista y apela a unas fronteras más permeables entre el dentro y el afuera de los sujetos encarnados y sexuados. Aunque el cuerpo y la psique están saturados de los efectos del poder, no son reducibles al mismo y, por lo tanto, es necesario un marco de análisis más complejo.

Esto me lleva a pasar al tema de las implicaciones políticas. El proyecto de la diferencia sexual consiste en intentar desplazar las bases constitutivas de la subjetividad femenina,

[76] Biddy MARTIN, «Sexualities without genders and other *queer* utopias», *Diacritics* (verano/otoño de 1994), p. 108.

tanto para las personas heterosexuales como homosexuales y, por consiguiente, obliga a repensar todo el abanico de posibilidades de apropiación de la sexualidad para mujeres y hombres. El trabajo de Irigaray en torno al «trascendental sensible» adquiere una relevancia capital en este punto. La contrapartida esencial de esta reinversión de la sexualidad y del proceso subsiguiente de radicalización de la heterosexualidad afecta al papel de los hombres. Con el fin de ayudar a comprender la importancia de esta cuestión, me gustaría recordar mi argumento anterior respecto al efecto de la «guerra de sexos» en el feminismo estadounidense. La sexualidad desapareció de las agendas políticas de las corrientes principales del feminismo y regresó con un renovado ímpetu bajo el paraguas de las sexualidades «minoritarias» y de la mano de las mujeres de color y, especialmente, de las sexualidades lésbicas y *queer*, en oposición al moralismo y al silencio de la mayoría liberal. El resultado paradójico de este proceso descansa en que tanto la heterosexualidad como el papel de los hombres son doblemente silenciados. Por parte de la mayoría feminista liberal a causa, como en el caso Clinton-Lewinsky, de que, literalmente, no saben qué decir sobre la sexualidad masculina estadounidense blanca y, por parte de las teóricas y teóricos *queer*, porque asimilan la heterosexualidad con el poder, la dominación y la exclusión. La posición de Butler comparte en cierta medida este diagnóstico, ya que su énfasis en la matriz heterosexual del poder tiene el efecto paradójico de silenciar cualquier papel posible para los hombres heterosexuales, incluso, los potencialmente liberadores.

Kaja Silverman, por el contrario, demanda nuevas teorizaciones de la masculinidad prestando más atención a la función simbólica que cumple el «Nombre-del-padre» y las formas en las se organiza el deseo a través de una cadena binaria de significantes. Mientras que Lacan asume sin ningún problema la relocalización de la Carencia masculina como el lugar del sujeto femenino en toda su miseria simbólica, algunas feministas radicales lacanianas como Silverman demandan otro tipo de saberes: «La única ley inmutable del deseo es la que niega a cada uno de nosotros la posibilidad de la totalidad y de la autopresencia, esto es, la Ley de lenguaje. Intentemos vislumbrar otras formas de vivir esta ley que no sea a través de la distribución diferenciada de la carencia»[77].

En cambio, Irigaray da en el blanco en ambos registros. En primer lugar, relocaliza a la madre lejos del lugar de significante privilegiado de la carencia y reconfigura la sexualidad femenina como multiplicidad y porosidad en oposición a la unicidad y la rigidez En segundo lugar, no sólo interpela directamente a los hombres, sino que tambien les infunde potencia para experimentar su sexualidad de modo diferente puesto que ellos también pueden intentar reencarnar y reinscribir su sexualidad fuera del modelo fálico Nada cambiará a menos que ambos sexos se unan en el esfuerzo de implementar una sexualidad no fálica y de reinscribir el guion de la sexualidad al margen de la violencia del falo. Traducido al lenguaje de Deleuze, lo mayoritario necesita devenir minoritario,

[77] Kaja Silverman, «The Lacanian phallus», cit., p.144.

necesitamos un devenir minoritario polivalente, fluido, de ambos sexos, hombres y mujeres conjuntamente. La alternativa sería asumir que la heterosexualidad es una palabra sucia y una práctica obsoleta que es necesario enterrar de una vez por todas, pero ¿qué tipo de mensaje feminista sería ése para la mayoría de las mujeres?

En mi opinión, el discurso de Butler es reductivo a la hora de tratar el deseo heterosexual como si únicamente tuviera que ver con la dominación y la exclusión (huellas de Wittig) o con la posesión de ciertos órganos. Comprendo que parte de su visión reductiva es contextual, ya que, en Estados Unidos, la influencia de feministas como McKinnon y Dworkin ha dado como resultado una asimilación de la identidad de género heterosexual con la subordinación sexual e, incluso, con la victimización. En cambio, pienso que Irigaray brinda una alternativa sensata y factible en su intento de radicalizar la heterosexualidad. Su objetivo apunta a tornar el encuentro sexual en una suspensión de los juegos dialécticos de dominación, un espacio estratificado de encuentro, admiración y amor de las diferencias múltiples encarnadas en el otro o la otra. Por otro lado, Deleuze ofrece la alternativa de la polisexualidad, tal y como veremos en el siguiente capítulo. En todo caso, la heterosexualidad no puede ser reducida únicamente al deseo del pene o a la búsqueda del reconocimiento social y de la normalidad. Especialmente, para los sujetos femeninos feministas, la heterosexualidad comprende un horizonte de mucha más amplitud y ofrece una gama mucho más amplia de otredad sexual. Ésta no tiene por qué ser un modelo estático o hegemónico sino, más exactamente, el proceso del encuentro entre posiciones sexuadas nómadas. En mi opinión, el régimen sexual patriarcal ha negado la plenitud y la simetría de las dos economías sexuales, comprimiendo a ambas bajo el peso del falogocentrismo. En definitiva, yo pienso que también es un proyecto radical vislumbrar la recomposición de otro tipo de heterosexualidad que respete la diferencia inconmensurable de un «dos» virtual que necesita ser explorado y conformado en diálogo con los o las «mismo/as» y «otro/as» sexuales.

Más allá del duelo y la melancolía

En la sección anterior, han aflorado repetidamente cuestiones sobre la repetición y la mímesis. Permítaseme ahondar en esta exploración. Butler hace hincapié en las *performances*, pero opta por representar la compulsión de repetir el ritornelo de la negatividad y de la mala conciencia. Aquí, la repetición no es entendida en un sentido mimético, no hegeliano, del término, sino en el sentido derridiano de la inevitabilidad del eterno retorno de la violencia del significante. Indiscutiblemente, el deseo juega un papel en el pensamiento de Butler, pero se trata de una teoría del deseo negativa y llena de duelo que minimiza el papel y el impacto del placer en la constitución del sujeto y que esquiva la cuestión del inconsciente.

La melancolía juega un papel crucial en la teoría del deseo de Butler, ya que, para ella, el deseo es mortal. De hecho, su tesis descansa sobre la premisa de que el «género» presupone el repudio del amor homosexual, el cual únicamente puede ser experimentado como siempre-ya perdido y fuera de todo alcance. Esto refleja, y proyecta en otra dirección, la idea de Irigaray de que el sujeto se constituye a través de la pérdida original del cuerpo de la madre y de que la entrada en lo simbólico requiere la supresión de ese vínculo primario. En cambio, el concepto de Butler de la matriz heterosexual exige el repudio de la homosexualidad, determinando un itinerario psíquico trazado sobre la pérdida constitutiva. De ahí, también, su énfasis sobre la pulsión de muerte.

La melancolía se caracteriza por la interiorización de la pérdida constitutiva. Las mujeres, los y las homosexuales, las personas de color y los sujetos poscoloniales son particularmente propensos a la melancolía, ya que ocupan un lugar marginal dentro del simbólico falogocéntrico. Este problema va mucho más allá de la patología individual y alcanza una dimensión política centrada en el apego y la fidelidad a un objeto de amor prohibido o socialmente irrepresentable y privado del reconocimiento. En ausencia de un lenguaje público y de un ritual de reconocimiento y, por lo tanto, de duelo, la melancolía asume una dimensión social y política. La pérdida innombrable e innombrada del objeto de deseo –que, para Butler, es el homosexual amado– se repliega en la psique como recordatorio de la pena insoluble. Analizar la naturaleza insoluble de este dolor equivale a poner en tela de juicio la economía política de la heterosexualidad obligatoria que la genera.

Esta preocupación con la muerte y con la pérdida resulta problemática. A pesar de la centralidad que cobra en la visión hegeliana-lacaniana de la constitución del sujeto, pienso que a la luz de las aportaciones de Foucault, Irigaray y las teorías psicoanalíticas feministas, se cuenta con algunas alternativas más ricas en cuanto a la potencia que transmiten, como, por ejemplo, el énfasis en el placer como elemento constitutivo de la subjetividad. ¿Qué pasaría si resultara que aquello que mantiene al sujeto atado a los *apparati* de poder que al mismo tiempo lo construyen y lo constriñen fuera, precisamente, el excedente de placer? El placer, especialmente el placer excesivo, transgresor, y el placer de romper las fronteras de la *jouissance*, es lo que procura el pegamento que fija el imaginario «sociodirigido» sobre el sujeto y viveversa. Žižek concibe esta fuerza adictiva como el impacto irresistible de la ideología sobre el sujeto. En cambio, si pensamos esta cuestión con la ayuda de Irigaray y Deleuze, creo que podemos plantear otra posibilidad: ¿qué ocurriría si el «fijador» del paisaje psíquico fuera la plenitud desbordante del placer más que el discurso melancólico de la deuda y de la pérdida? Creo que esta opción más spinozista tiene mucho que ofrecer y la exploraré más exhaustivamente en los capítulos siguientes.

Ciertamente, este énfasis en el duelo y en la melancolía está motivado, en buena medida, por la preocupación de Butler con las muertes que la crisis del sida ha causado en la comunidad gay. Más concretamente, su trabajo está inspirado por el problema de cómo formalizar en la esfera pública un discurso gay sobre la muerte y la pérdida. Las ceremonias de

duelo públicas son necesarias para que el dolor gay pueda ser reconocido y aceptado socialmente. Pienso que esta preocupación encomiable y humana descansa en el corazón de la apuesta de Butler por la economía política del duelo y de la pérdida. También la adscribe más firmemente a la tradición lacaniana de lo que en realidad permitiría su trabajo.

Para el pensamiento lacaniano y deconstruccionista de inspiración piscoanalítica de final del milenio, el deseo es el margen de exceso que necesariamente es repudiado en la instancia de estructurar enunciados dotados de significado, esto es, de dar sentido. Sin embargo, en el esquema hegeliano que domina el concepto de deseo de Lacan, hay una deuda ineludible con la negatividad, un déficit ontológico que nunca puede ser reparado o saldado. La obra de Žižek sobre la negatividad en la esfera pública sociopolítica es una clara muestra de ello. En opinión de Žižek, la «fantasía» es tanto el motor oculto del aparato de la subjetividad como aquello que no puede asimilar. De modo semejante a lo «abyecto» de Kristeva, esta noción de la fantasía hace referencia a lo que no puede ser integrado en la estructura simbólica, o más exactamente, aquello cuya función consiste en resistir a la asimilación por lo simbólico. De este modo, la «fantasía» es definida en referencia al concepto de Hegel de «negatividad» como una *défaillance* (un fallo o deficiencia) sistemática y necesaria en el núcleo del sujeto. En opinión de Žižek, el elemento de la fantasía funciona como un vacío creativo, el fondo remoto fantasmal o espectral de Su (de él) insustancialidad. El imaginario gótico que satura los textos de Žižek no es accidental, ya que conecta, por una parte, con su interés por los géneros menores del cine contemporáneo como el cine de terror y la ciencia ficción (volveré a tratar este tema en el capítulo 4) y, por otra, con su comprensión vampírica del sujeto. De hecho, la fantasía se alimenta de la plenitud del sujeto, drenándolo a través de una serie de manifestaciones ilusorias y compensatorias del yo.

Así pues, el sujeto se ve sometido a las formas abrumadoras y, por lo tanto, irresistibles de compensación o de «goce» de significados y productos culturales transmitidos por la ideología que aspiran a hacerle, a él o a ella, creer en una imagen coherente y autoritaria de Él mismo. Sobre este punto, pienso que Žižek acentúa los aspectos pesimistas de la teoría de Lacan de la subjetividad, aplicándoles lo que yo describiría como una sobredosis de dialéctica hegeliana. El resultado final es una visión cínica y triste de un sujeto para quien la carencia, la culpa y el descontento subsiguiente son estructurales, es decir, necesarios y, por lo tanto, ineludibles. Peter Dews resume la situación con una claridad admirable cuando sostiene que, contrariamente a Hegel, para Žižek «la pérdida de la pérdida no implica la cancelación, o siquiera la relativización, de un límite o de una carencia, sino, por el contrario, una aceptación del hecho de que lo que parecía ser una pérdida reparable, de hecho, es una ausencia constitutiva»[78].

---

[78] Peter DEWS, «The Tremor of reflection: Slavoj Žižek Lacanian dialectics», *Radical Philosphy* 72 (julio/agosto de 1995), p. 24.

Como era de esperar, una lectura tan conservadora de Lacan tiene el efecto de acentuar las definiciones, los posicionamientos y las conclusiones más tradicionales sobre la Mujer como construcción imaginaria y, en consecuencia, sobre las mujeres de carne y hueso. En términos de pensar lo femenino, el trabajo de Žižek representa una regresión antifeminista que reitera todo el repertorio de la invisibilidad y la especularidad simbólicas contra el que las feministas han estado argumentando desde que comenzara a aparecer la obra de Lacan. Butler[79] ha criticado este aspecto del pensamiento de Žižek incidiendo en el aspecto negativo de su excesivo énfasis en el registro de la fantasía y, consecuentemente, en lo «Real» lacaniano en detrimento de una visión más dinámica y positiva del sujeto. Pienso que esto encaja plenamente en la idea específica de la «ideología» presente en el lacanismo exasperado de Žižek y que contribuye a la despolitización del psicoanálisis.

El vacío constitutivo que descansa en el núcleo de la subjetividad y que, a su vez, genera el yo como una entidad ilusoria y compensatoria repercute en lo que Althusser solía denominar la producción ideológica. Se convierte en una idea absolutamente inclusiva de todo y pierde, por consiguiente, cualquier posibilidad de definición afinada. Aquí lo que emerge es la paradoja de la evanescencia, de la desaparición o de la muerte del sujeto que todo el pensamiento postestructuralista puso en el primer plano de la teoría crítica (en oposición a Žižek, considero que Lacan es un pensador de gran relevancia dentro del postestructuralismo). Por ejemplo, Deleuze reinscribe esta no existencia paradójica del sujeto en la lógica circular de la proliferación de las diferencias y, consecuentemente, en un movimiento en sí mismo contradictorio de disolución del yo en una cadena de otros consumibles que obedece, fielmente, a la lógica esquizofrénica del capitalismo avanzado. Irigaray analiza este mismo fenómeno en términos de una vampirización creciente por parte del sujeto contemporáneo de una idea de lo femenino sobre la que se descarga todo el peso de la materialidad, la carne, el nacimiento y la muerte, mientras él chapotea en las profundidades pantanosas de su crisis ontológica. De modo mucho menos imaginativo, Žižek comienza defendiendo la visión antirrepresentativa de la ideología, para optar después por una lectura más negativa presidida todavía por la despotenciación del sujeto.

En cierto sentido, el «objeto» de la ideología no existe; se trata de un lugar creativo vacío que crea la ilusión de un yo coherente con capacidad de decisión. La cuestión estriba en que las representaciones ideológicas funcionan independientemente de que su contenido sea «verdadero» o «falso». El éxito de la ideología, por lo tanto, no tiene nada que ver con la verdad o la falsedad de su representación; lo relevante, por el contrario, es la posición subjetiva que la ideología fabrica implícitamente en el proceso de enunciación. Con este movimiento, Žižek confirma en el ámbito subjetivo la versión

[79] Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, cit.

lacaniana de la lingüística estructural: esto es, al igual que no hay conexión lógica o necesaria entre el significante y su contenido significado, tampoco hay una relación necesaria entre el contenido de la ideología y su efecto. Poco importa lo que represente, el efecto es crear un «hueco» o un lugar de enunciación para el sujeto, y Žižek no ve escapatoria a esta infernal maquinaria circular. Tanto más infernal en cuanto que sus operaciones no son transparentes, ya que, aunque Žižek intenta definir tres momentos de producción ideológica –la ideología como complejo de ideas y de textos, como materialidad externa del aparato estatal, y como producción general y extendida de la sociedad en su conjunto y, especialmente, de los medios de comunicación–, pienso que lleva hasta el extremo la banalización de la noción de ideología para cubrir todas y cada una de las formas de representación existentes.

Žižek argumenta que el elemento «falso» de la «falsa conciencia» inducida por la ideología responde a la imposibilidad estructural de traducir a un lenguaje humano/social/público las fuerzas libidinales subyacentes. Žižek lo expresa a través de la noción de una «fantasía» que es empujada a buscar satisfacción y, al mismo tiempo, a fracasar en su intento. Žižek y Butler comparten un enfoque realmente estático de la materialidad del sujeto encarnado dado que, en su opinión, la materia no tiene ni memoria ni fuerza dinámica por sí misma y, ciertamente, nada fuera de un simbólico gobernado por la carencia y la negatividad. Las implicaciones políticas de esta circularidad infernal son importantes, puesto que, para Žižek, nos encontramos en el seno de un espacio ideológico desde el momento en el que cualquier contenido, ya sea «verdadero» o «falso», es funcional respecto a las relaciones sociales. Por lo tanto, incluso los intentos de salirnos del camino marcado por lo que percibimos como ideología es la forma precisa de nuestra esclavitud a la misma, ya que nuestros intentos no son menos «ideológicos». Como ejemplos de esta circularidad, Žižek cita la retórica de las «guerras humanitarias» en los Balcanes o las contradicciones internas que implica el intento de batir a los medios de comunicación con sus propias armas. La consecuencia es que, en aras de la efectividad, tanto las relaciones de dominación como de resistencia a la ideología deben permanecer encubiertas. Solamente se puede denunciar la ideología desde un lugar que debe estar vacío, no determinado por ninguna realidad positiva, o, de otro modo, caeríamos de nuevo en aquélla. En la medida en que, tanto para Žižek como para Lacan, este lugar especial es el del psicoanálisis, cuya función es hacer al sujeto aceptar su esclavitud necesaria, el doble vínculo político se cierra sobre sí mismo y el resultado final es una receta para la impotencia.

Con la arrogante pretensión de haberla desenmascarado, Žižek perpetúa toda una economía, infundida por el capitalismo, del déficit y de la carencia que inviste la maquinaria conceptual lacaniana y la desposa con cierta concepción de Hegel. La «ilusión» de la conciencia es reducida a su conexión inherente –y deuda impagable– con lo «Real»: la materia libidinal primordial que construye la actividad social proporcionándole los cimientos necesariamente silenciados para lo que –si acaso– puede ser dicho.

Esta carencia estructurante es central en la ontología de Lacan de la negatividad y da lugar a lo que Derrida describe como la «economía espectral» del sujeto, que consiste en una ausencia presente, constitutiva e irresoluble, o ausencia estructuralmente necesaria, como único modo en el que el sujeto puede estar presente para sí mismo o misma. Como Kear señala atinadamente, «Si el Ego equivale al Fantasma, entonces, "Yo soy" significaría "Estoy embrujado"», en otras palabras, «Yo» estoy construido o construida, de manera simultánea, por la introducción del deseo y por el fracaso de éste[80]. Esto «me» obliga a repetir, de modo performativo, la escena primigenia «fantasmática» que marca el lugar de «mi» fundación constitutiva en la pérdida y la carencia. Verdaderamente, esto me parece una auténtica escena gótica a tono con el pesimismo *fin-de-siècle* de nuestros días. Invita a recrearse en una glorificación sostenida y, en ocasiones, estática de la pérdida, del duelo y de la melancolía que lleva casi a un punto de implosión la visión ficticia del sujeto elaborada por Lacan. Creo que este modo ligeramente alucinado tanto de eliminar como de afirmar al sujeto ocupa un lugar central en la visión melancólica de la subjetividad de Lacan y de Žižek. La extraña resonancia que ha surgido entre Žižek y Butler responde al hecho de que este concepto toma una visión performativa del sujeto, como aquella entidad herida que persigue eternamente eso que le da la espalda en el acto preciso de constitución de su lugar de enunciación. El énfasis en el intento del sujeto de afirmar su intensidad libidinal, el cual es, sin embargo, estructuralmente aporético y fundamentalmente fallido –esta insistencia en la carencia y en la negatividad–, me parece teñido de un cómico toque de tragedia. Tiene que haber una alternativa frente a la pasión negativa y a la seducción de lo aporético. Traducido a lenguaje nómada, he de decir que anhelo activamente un concepto más alegre y potencializador del deseo y una economía política que coloque en primer plano la positividad y no el pesimismo. Sin embargo, el rechazo explícito de Butler de la teoría del deseo la sitúa en una posición antitética a este enfoque[81].

Este crepúsculo inclinado a la melancólica de la teoría psicoanalítica es todavía más problemático por su palmaria obliteración del materialismo radical tanto de Irigaray como de Deleuze. Ya en 1968 (en *Diferencia y Repetición*), en el caso de Deleuze, y, en 1974, en el de Irigaray (en *Speculum de l'autre femme*), había sido planteada la objeción a la teoría del deseo como carencia. A saber, que ese sustrato libidinal estructuralmente silenciado que es el deseo no era del orden de una temporalidad indecible ni del orden de una imposibilidad lógica. El momento del origen se encuentra en la constitución del sujeto deseante como sexuado o perteneciente a un género, cuando manifiesta

[80] Adrian KEAR, «Diana between two deaths. Spectral ethics and the time of mourning», en Adrian KEAR y L. Deborah STEINBERG, *Mourning Diana. Nation, Culture and the Performance of Grief*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999, p. 183.

[81] Judith BUTLER, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Nueva York, Columbia University Press, 1987.

un fuerte vínculo con el femenino materno (Irigaray). Sin embargo, también está historizado en tanto que su falogocentrismo refleja una relación instrumental con las raíces afectivo-materiales del sujeto (Deleuze); en este sentido, marca un momento específico en la historicidad de la construcción del sujeto bajo el capitalismo (Deleuze) y el patriarcado (Irigaray). No puedo dejar de preguntarme por qué las agendas innovadoras de materialistas radicales como Irigaray y Deleuze están siendo ignoradas o silenciadas por los discursos poslacanianos sobre la negatividad que triunfaban a finales del segundo milenio. ¿Por qué la pérdida, el fracaso, la melancolía y la carencia ontológica continúan dominado las visiones del sujeto tanto dentro como fuera del feminismo?

Nuevamente, vienen a la mente consideraciones contextuales. En la década de los noventa, el imaginario social del feminismo estuvo dominado por la idea del fetichismo y la figuración del cuerpo transexual, la sexualidad *queer* o los géneros intermedios[82]. Desde mediados de la década de los ochenta se había intuido que la transexualidad sería la figuración dominante de la sexualidad contemporánea[83]. En mi opinión, esto indica una especie de juego con la indiferenciación sexual que simultáneamente desplaza y confirma la polaridad sexual. La tecnología proporciona una poderosa forma de mediación cultural para el imaginario transexual. El cuerpo transexual desarrollado mediante prótesis y ostentosamente artificial es el prototipo del *cyborg* en la medida en que representa la simbiosis entre lo orgánico, lo bioquímico, lo tecnológico y lo quirúrgico. En el capítulo 5 volveré a analizar la mutación antropológica, pero también morfológica, que aparentemente está teniendo lugar en la organización de las sexualidades posmodernas. Por el momento, es importante subrayar que un devenir transexual colectivo se ha convertido en un *topos* dominante en las representaciones culturales del cuerpo sexuado, especialmente en la teoría del género. En este imaginario transexual son cruciales las invocaciones a las máquinas-cuerpo de Deleuze, como sostendré en el siguiente capítulo. Al igual que Vaugham, el personaje de la novela de James Ballard, *Crash*, el cuerpo sexual contemporáneo parece marcado por una profunda herida que le hace parecer «una *drag queen* perturbada mostrando las cicatrices supurantes de una operación fallida de cambio de sexo»[84]. El gótico posmoderno y las sexualidades posgénero planean sobre el imaginario de las sociedades posmodernas. Sin dejar de reconocer este fenómeno, deseo manifestar que, a mi juicio, lejos de borrar la diferencia sexual, la convierten en una cuestión más urgente que nunca.

---

[82] Elizabeth GROSZ y Elspeth PROBYN (eds.), *Sexy Bodies. The Strange Carnalities of Feminism*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995.

[83] Jean BAUDRILLARD, «Nous sommes tous des transsexuels», *Liberation* (14 de octubre de 1987), p. 4.

[84] John G. BALLARD, *Crash*, Nueva York, The Noonday Press, Ferrer, Straus & Giroux, 1973, p. 201 [ed. cast.: *Crash*, Barcelona, Minotauro, 1996].

Conclusión: el trascendental sensible

La diferencia sexual exige una apertura hacia cuestiones de trascendencia y universalidad, no porque borre otras diferencias, sino, por el contrario, porque formula posiciones de sujeto alternativas de un valor y un atractivo más general. En mi opinión, la paradoja de la posición de Irigaray estriba en que si bien ella se basa en una noción de la materialidad que encuentro sumamente desencializada, parece moverse ineluctablemente hacia cuestiones de trascendencia y de inmaterialidad incorpórea. Colebrook ayuda a elucidar este aspecto[85]:

> El «trascendental sensible» de Irigaray [...] precipita la clausura de la idea de la posibilidad de representación mostrando que la condición que el sujeto repite y refigura como si fuera su propio fundamento nunca puede ser plenamente aprehendida por él precisamente porque el sujeto no es otra cosa que el efecto de esta repetición. Al presentar el origen como objeto, el sujeto es producido como sujeto. Pero esta repetición del origen como presencia nunca puede ser ella misma presentada. A fin de estar plenamente presente para sí mismo, el sujeto debe negar su facticidad corpórea.

Tal y como he indicado en las páginas anteriores de este capítulo, esta negación de las bases materiales o de la «facticidad corpórea» es el elemento constitutivo de la metafísica y se funda en un rechazo concurrente de la corporeidad. Esta violencia originaria está sexualizada o marcada por el género, y es inherente a la autoridad del sujeto clásico en la medida en que lo ancla en la conciencia. La carga de la encarnación es proyectada sobre el femenino materno e, inmediatamente, suprimida. Esta supresión es constitutiva del sujeto y funda el falogocentrismo, entendido como el imperio de lo Uno y la objetificación de lo Otro. De ahí, la insistencia de Irigaray en que esta «diferencia» es interna a la lógica de lo Mismo, y su determinación política a apartar a lo femenino de esta senda unidimensional para proceder a redefinirlo como lo otro de lo otro, es decir, un no Uno constitutivo.

Aunque gran parte de este proyecto apunta hacia el establecimiento de un contrato social y político por y para las mujeres, también contiene una carga trascendental igualmente poderosa. Al proponer una forma femenina de trascendencia a través de la «inmanencia radical», Irigaray postula una definición del cuerpo no sólo como sustancia material, sino también como umbral de una idea generalizada del ser femenino, una nueva humanidad feminista. La obra de Irigaray parece moverse de modo ineluctable hacia temas de materialidad incorpórea. Esta tendencia es explícita en su trabajo sobre el trascendental sensible y «la mujer divina». En otras palabras, el materialismo encar-

---

[85] Claire COLEBROOK, «Is sexual difference a problem?», en Ian Buchanan y Claire Colebrook (eds.), *Deleuze and Feminist Theory*, Edimburgo, Edinburg University Press, 2000, p. 121.

nado de la diferencia sexual es la afirmación de la importancia de una multiplicidad que puede producir sentido otorgando el reconocimiento simbólico al modo de ser de las mujeres. Lo «divino» de Irigaray apunta a la materialización de las condiciones necesarias a priori para alcanzar cambios en nuestras condiciones tanto simbólicas como materiales. Implica un ejercicio de repensar el espacio, el tiempo, la naturaleza, la tierra y lo divino. En este proyecto es crucial la cuestión del trascendental sensible. Esto sitúa al sujeto femenino encarnado en un espacio entre la trascendencia y la inmanencia. Este tipo de materialidad conecta al sujeto femenino con una serie de diferencias dentro de sí misma y, también, entre ella y los otros u otras. Además, Irigaray lo hace de un manera no dialéctica ni opositiva.

El sujeto femenino puede reconocer y dar vida a su especificidad otorgando importancia simbólica a su vínculo con otras mujeres como mediadoras fundamentales entre ella misma y el mundo, y en esto consiste la idea un femenino universal como mediación. Colebrook lo expone nítidamente al señalar que, para Irigaray, «lo sensible es próximo. Ni presencia plena de la experiencia ni anterioridad radical de una condición trascendental, lo sensible viene dado como el cuerpo otro al que yo reconozco en calidad de otra forma de devenir, de un "universal concreto"»[86]. Al igual que si fuera la primera piedra de una nueva civilización, lo «divino» de Irigaray apunta a materializar, para la práctica feminista, las condiciones a priori precisas para producir cambios en nuestras estructuras tanto simbólicas como materiales. Ningún materialismo corporal sin trascendencia, ningún sujeto femenino encarnado sin incorporeidad. Pienso que la posición del esencialismo estratégico invita al lector o a la lectora a vivir en esta paradoja y no a buscar salidas precipitadas de este círculo vicioso ontológico.

Olkowsky captura esta hebra de la obra de Irigaray:

> Así pues, la mujer como devenir es una anomia, está contra y fuera de la norma, del principio y de la estructura. Sus moléculas son una poderosa vía de contagio, se esparcen mediante la simbiosis y a través de la mucosidad. Y, si logramos despatologizar todo aquello asociado con las mujeres constituyendo una lógica y un lenguaje de fluidez, todas aquellas palabras que son tan desagradables porque expresan el cuerpo de la mujer –lo uterino, lo vulvar, lo clitoreidal, lo vaginal, lo placental, o el propio cuerpo luminoso de la mujer–, entonces, tal vez y por primera vez, entre a formar parte de nuestra esfera de conocimiento[87].

La naturaleza difusa, flotante, transgresora y cósmica de este erotismo se codifica culturalmente como «femenina» y, por lo tanto, nuevamente no hay forma de evitar la

---

[86] *Ibid.*, p. 123.

[87] Dorothea OLKOWSKI, «Body, knowledge and becoming-woman, morpho-logic in Deleuze and Irigaray», en Ian Buchanan y Claire Colebrook (eds.), *Deleuze and Feminist Theory*, cit., p. 107.

feminización de esta teoría del deseo. Tampoco hay manera de resolver sus contradicciones inherentes: éstas han de ser afrontadas e intensamente trabajadas.

Acerca de la cuestión de la alteridad, la heterosexualidad radical de Irigaray postula la necesidad de un núcleo homosexual femenino, queriendo señalar con ello que, para recomponer el narcisismo primario de las mujeres, que ha sido gravemente herido y dañado por el sistema simbólico falocéntrico, se requiere un vínculo homosexual primario. El amor de otra mujer es una pieza clave de este proceso de sentar los pilares de la prehistoria de un futuro posible, el cual es una forma compleja de referirse tanto a la supervivencia –de un modo reactivo– como a la vida, de una manera activa y creativa. La mujer otra –lo otro de lo Otro– es un lugar de reconocimiento del esfuerzo personal por devenir, en el sentido de perseguir un proceso de transformación, de cambio drástico, de metamorfosis profundas. Este narcisismo primario no debe confundirse con las manifestaciones narcisistas secundarias de las que las mujeres han sido pródigamente dotadas bajo el patriarcado. La vanidad, el amor por las apariencias, la doble carga del narcisismo y la paranoia son los signos de la objetificación femenina bajo el poder *(potestas)* de lo Mismo. Tampoco es per se el preludio de una posición lésbica: se limita a exponer, simplemente, la relevancia estructural del amor por el propio sexo, por el igual sexual, como un elemento vital de la propia autoestima. Es importante enfatizar, por lo tanto, la importancia del narcisismo primario como cierto umbral esencial de la sostenibilidad que permite al sujeto femenino emprender, primero, el proceso de autoafirmación y, después, el de transformación. Tal y como he sostenido repetidamente en mi trabajo, antes de que alguien pueda deshacer, deconstruir, redefinir, o desembarazarse de la subjetividad, tiene que ser un sujeto desde donde partir, porque, de otro modo, estaríamos proponiendo un camino a la autoaniquilación. Lo que Irigaray sostiene es que este proceso de reconstrucción de los cimientos (narcisismo primario) requiere necesariamente la presencia de otra mujer, porque todo el mundo nace de una mujer, y porque la huella que la madre imprime sobre nosotras y nosotros tiene una importancia imperecedera y fundamental. Mientras que bajo el falogocentrismo lo materno marca la carencia o la ausencia de reconocimiento simbólico, en lo «femenino virtual» propuesto por Irigaray puede transformarse en una señal potencializadora y afirmativa.

En mi opinión, ya sea siguiendo un modelo *queer* o de heterosexualidad radical, la aproximación subversiva a la identidad sexual y a la sexualidad es uno de los legados de un proceso feminista, nómada, de devenir mujer. En otras palabras, la elección de un objeto (homo/hetero/«perverso»), o de un estilo de vida, sexual es mucho menos importante que el desplazamiento estructural que entraña este proceso en las estructuras de los sujetos deseantes. Tiendo a ver el erotismo diverso del «devenir mujer» como una sensualidad vitalista que queda profundamente fijada en el sujeto encarnado. Esta visión es acorde con la tradición del «materialismo encantado» a la que pertenecen tanto Deleuze como Irigaray y un amplio segmento de la cultura francesa y europea. El

hecho de que gran parte de esta tradición sea cercana a la literatura libertina, o al *ars erótica* que Foucault lamentó que la corriente cultural dominante hubiera abandonado, sólo la hace más interesante desde el punto de vista histórico. En este punto, debemos llamar la atención sobre dos ideas fundamentales: en primer lugar, el énfasis en la inteligencia específica del sujeto encarnado y, en segundo, tanto la continuidad como la batalla con el psicoanálisis y el proyecto de desvincular el deseo de la carencia y la negatividad para pensarlo, por el contrario, como plenitud y abundancia. Estos dos ejes conceptuales hacen compatibles el trascendental empírico de Luce Irigaray y otras voces de la tradición de la diferencia sexual con el erotismo sensual y múltiple del «devenir mujer» presente en Deleuze. En el próximo capítulo me detendré en esta cuestión.

Asimismo, esto coloca al feminismo en el lugar de una pasión ética y política y, consiguientemente, hace que la posición de sujeto feminista no pueda tomarse como algo dado, sino que deba ser entendida como proyecto, como algo a lo que algunas mujeres pueden aspirar y por lo que pueden trabajar por el bien de todos y de todas. Yo denominaría a esto una lectura «intensiva» de la política feminista que asume un sujeto no unitario y nómada que se contrapone tanto al humanismo clásico como a las concepciones liberales del individuo. En este sentido, sitúa la instancia de lo político en un lugar que no es reducible al compromiso voluntarioso con la búsqueda elemental de la bondad, la justicia social y los derechos humanos, aunque, actualmente, éstos sigan siendo objetivos incumplidos y deseables. La política puede ser definida también en términos de las pasiones y los valores que alumbra. Esta «tipología» de las pasiones éticas se basa en una visión inspirada por Nietzsche y leída con Deleuze. Nos permite ver las elecciones volitivas no como posiciones transparentes y evidentes, sino, por el contrario, como posiciones estratificadas, complejas y contradictorias. Una dosis de sospecha hacia las propias «motivaciones» o intenciones no condena al cinismo, al nihilismo o al relativismo. Por el contrario, la inyección de afecto, de reflexividad y de goce en el ejercicio de la política puede devolver a las ideas políticas su plena inspiración.

He sostenido con frecuencia que lo que el feminismo libera, en última instancia, en quienes beben de él, es un anhelo de libertad, de dignidad, de justicia, de luminosidad y de felicidad. Estos valores pueden traducirse en ideas y políticas racionales, pero también forman un sustrato de deseo que motiva primeramente toda la acción posterior. La política comienza con nuestras pasiones. En los primeros días de militancia del movimiento de las mujeres, cuando la risa y el placer eran una declaración y un arma políticas incisivas, no cabía duda sobre esto. En estos días de pesimismo gótico posmoderno no parece que haya quedado mucho de esta fuerza dionisiaca, pero debemos recordarla. Deleuze ha caracterizado el espíritu de Mayo de 1968 –pero creo que podría aplicarse a todo movimiento radical o transgresor– como una ligereza de tacto, un sentido de apertura de las posibilidades y una profunda revalorización de los potenciales de la vida. Este despliegue de sensibilidad multiplicada acompaña y hace posible las trans-

formaciones sociales, políticas y epistemológicas, así como otras estudiadas medidas políticas. Sin embargo, resulta crucial en el feminismo, al igual que en otros ámbitos, escapar de los juiciosos y mortalmente aburridos catequistas del fervor revolucionario y revalorizar el aspecto jocoso del proceso de transformación social.

A mi juicio, este énfasis en las pasiones positivas y revalorizadoras es otro punto de intersección entre el «femenino virtual» de Irigaray como trascendental sensible y la visón de Deleuze del sujeto como trascendental empírico. Los puntos en común, así como las divergencias, entre ambos pensamientos iluminan los modos en los que las posiciones feministas se sienten actualmente atraídas por las ideas de Deleuze. El hecho de que Irigaray critique la idea de Deleuze de multiplicidad y la disolución de las identidades sexuales porque interfirieren con la afirmación de una nueva subjetividad femenina mientras que Wittig, por el contrario, la acoge como una salida de las polarizaciones sexuales del sistema de género nos da una medida del problema. Sin embargo, lo importante es que esta «captación» de la obra de Deleuze resulta muy bienvenida y potenciadora para la teoría crítica y los estudios culturales contemporáneos.

El énfasis que Irigaray, Deleuze y Guattari colocan en la naturaleza encarnada e inscrita del sujeto –a través de la idea de inmanencia radical– otorga a su filosofía un filo político que la conecta con los problemas del poder. Asimismo, abre una dimensión ética y ecológica en el seno de la teoría crítica que obliga a inscribir al sujeto en las relaciones sociales atravesadas por aquél. El conocimiento exige partir de la estructura inmanente de la subjetividad y debe resistir la fuerza gravitatoria que le empuja hacia la trascendencia abstracta. En Irigaray, esto conlleva una exploración radical de las formas de encarnación disimétricas disfrutadas, respectivamente, por hombres y mujeres. Es un camino de trascendencia que transcurre por, y a través, del cuerpo y no apartado de él. Por otra parte, de acuerdo con Deleuze y Guattari, el sujeto del conocimiento ha sido replanteado en términos materiales: territorios, recursos, localizaciones y fuerzas. Esto implica la ruptura del *continuo* espacio-temporal del humanismo clásico. Igualmente, es importante escapar al reductivismo del construccionismo social que tiende a subestimar la continuidad de los factores que proporcionan los cimientos empíricos del sujeto y que, aunque en su mayor parte están relacionados con la biología, también incluyen el afecto y, especialmente, la memoria y el deseo.

Además, una filosofía postestructuralista que parte de un sujeto no unitario que, a la vez está encarnado/inscrito en múltiples relaciones de poder también otorga un lugar mucho más central a la memoria y a la temporalidad en la estructuración del mismo. Por ejemplo, Irigaray apela a la temporalidad específica de las mujeres (cíclica, reiterativa, fluida) para encontrar representaciones y aplicaciones sociales adecuadas a él. En este mismo sentido, para ella el feminismo es un laboratorio de consumo y transformación de las genealogías de las mujeres que crea un campo de experimentación donde la miseria simbólica pasada es reelaborada en un imaginario alternativo. Por otro lado,

la «nomadología» de Deleuze, entendida como una filosofía de la inmanencia, se basa en la idea de la sostenibilidad como principio de contención y de desarrollo de los recursos de un sujeto entendido en términos ecológicos, afectivos y cognitivos. Un sujeto no unitario y así constituido habita un tiempo conjugado en la voz activa de un continuo «devenir». Deleuze define esto último haciendo referencia al concepto de Bergson de «duración» y proponiendo, por lo tanto, la idea de sujeto como entidad que perdura, es decir, que soporta cambios y transformaciones sostenibles y les da vida alrededor de él o de ella en una comunidad o colectividad. Desde esta perspectiva, incluso la Tierra/Gaia es postulada como una compañera en una comunidad que está todavía por llegar, por ser construida por sujetos que interactuarán con el medio ambiente, tanto social como ecológico, de modo diferente. Deleuze y Guattari se vuelven hacia Spinoza para encontrar las fundaciones filosóficas de un trazo vitalista, y claramente antiesencialista, de la inmanencia. Ellos replantean las continuidades entre el sujeto masculino o femenino y su contexto, tanto socialmente (las relaciones de poder) como éticamente (la contigüidad con la Tierra). Y lo hacen sin remitirse a visiones humanistas y holísticas globales, en tanto que ésos son los pilares sobre los que el sujeto humanista solía sostenerse en oposición dialéctica a sus (de Él) «otros».

En este sentido, me parece que las filosofías de la inmanencia radical han desplazado el acento puesto sobre el antropocentrismo y lo han colocado sobre un igualitarismo biocentrado. (Regresaré a estas cuestiones en los capítulos 3 y 4). Sin embargo, difieren de la ecología ortodoxa en tanto que no subestiman las contradicciones y las discontinuidades entre el universo humano y no humano, sin romantizar, por lo tanto, la interacción entre ambos. Actualmente, hasta los constructivistas sociales más convencidos argumentan que los comportamientos de los cuerpos no pueden ser explicados exclusivamente en función de códigos sociales o de órdenes simbólicos e imaginarios, ni descifrarse en las Sagradas Escrituras de los Pliegos del ADN. Tanto la «naturaleza» como «el cuerpo» son categorías escurridizas que tienden a deslizarse hacia el esencialismo o a ser capturadas bien en reducciones positivistas, o bien, a la inversa, en las celebraciones ingenuas al estilo de la *new age*. En la era de la política de la biodiversidad, la interdependencia de lo natural y lo social, correlativa a la distinción entre la mente y el cuerpo, necesita ser explorada fuera de los hábitos clásicos y dualistas del pensamiento. Aquí, el término clave es «inmanencia radical», es decir, una visión profundamente inscrita del sujeto encarnado. Como teoría materialista está en condiciones de proporcionar una respuesta, en tanto que asume el cuerpo en todos sus niveles, incluido, quizás especialmente, el biológico. A la luz de la genética y de la biología molecular contemporáneas, es más que factible hablar del cuerpo como un sistema complejo de fuerzas autosostenibles. El ADN y las células tienen un sistema de comunicación efectivo entre ellas que les permite transmitir información de vital importancia. En términos de biodiversidad, los humanos estamos activa y destructiva-

mente implicados en manipular nuestro medio ambiente. Las neurociencias han aumentando nuestro nivel de comprensión de la memoria y el grado hasta el cual la capacidad de almacenamiento y de recuperación de la información es esencial para el desarrollo del yo. Ésta es una evidencia que ya no puede ser ignorada por los intelectuales críticos de izquierdas. Como tampoco puede dejarse a los delirios de grandeza de los profesionales científicos y sus patrocinadores industriales. El nomadismo filosófico es un intento relevante y significativo de aceptar, por fin, la encarnación y la diferencia sexual como procesos de transformación mientras trae a primer plano las cuestiones del poder, la potencia y la responsabilidad.

Consiguientemente, la conciencia necesita ser redefinida en términos de flujos y variaciones en constante transformación que siguen un patrón de continuidad. El viejo enredo entre la mente y el cuerpo necesita ser reconstruido en términos no inducidos por la nacionalidad, no verticalistas y no jerárquicos. Los procesos, los flujos y los *status* intermedios han de ser tomados en cuenta seriamente, esto es, debemos darles su representación conceptual. Es necesario considerar tanto las continuidades como las discontinuidades. El orden de nuestro pensamiento tiene que estar en condiciones de dar cabida a las complejidades internas y a los efectos no secuenciales. Se necesita creatividad conceptual para vivir a la altura de estas complejidades, al igual que un desinterés saludable y aliviado de nostalgias por las creencias tradicionales sobre lo que cuenta como «el sujeto del conocimiento».

Un proyecto feminista capaz de movilizar tales fuerzas y aspiraciones las mezclará con la feroz energía de los sujetos posMujer, con el cerebro de Hillary Clinton, los aires de Madonna, el coraje de Anita Hill y el talento de Kathy Acker. Aunque también es probable que esto envuelva a lectores y lectoras en grados crecientes de complejidad. No obstante, abrigo la apasionada convicción de que, debido a estas dificultades, y no a pesar de ellas, las cuestiones acerca de la diferencia sexual y de la búsqueda de posiciones de sujeto feministas y alternativas, no muy lejanas a la princesa de Gales, simplemente, no desaparecerán.

2 Zigzagueando a través de Deleuze y del feminismo

> Estamos atrapados en segmentos de devenir, entre los que podemos establecer una especie de orden o de progresión aparente: devenir-mujer, devenir-niño; devenir-animal, vegetal o mineral; devenires moleculares de todo tipo, devenires-partículas[1].
>
> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*

> En el proceso de devenir, se necesita un género o una esencia (necesariamente sexuada) como horizonte; de otro modo, el devenir será únicamente parcial o múltiple, sin llevar las riendas del propio futuro, de abdicación de la responsabilidad de este proceso, de lo otro o lo Otro de lo otro. Devenir significa alcanzar la plenitud de todo lo que se podría ser. Obviamente, este proceso no acaba nunca[2].
>
> Luce Irigaray, *Sexes et parentés*

Este capítulo proyecta en direcciones nuevas, pero paralelas, los debates sobre la identidad, la sexualidad y la diferencia sexual. Argumentaré que la mayoría de los usos que se le han dado a la filosofía deleuziana son todavía polémicos y ambivalentes respecto a la teoría feminista, en especial entre sus seguidores mayoritariamente masculinos. No obstante, es cierto también que un corpus creciente de feminismo deleuziano está cobrando forma con un rigor destacable. Situaré la obra de Deleuze de tal modo

[1] Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizoprenia*, Brian Massumi (trad.), Mineápolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 279 [ed. cast.: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 274].

[2] Luce Irigaray, *Sexes et parentés*, cit., p. 73.

que permita clarificar los muchos usos feministas positivos para los que puede servir su filosofía. Consecuentemente, la intención de este capítulo es reflejar, proseguir y complejizar el anterior.

El legado de Deleuze

Los placeres del pensamiento anedípico

El coautor del *Antiedipo* deja a quien lo lee en la encrucijada de un doble vínculo: ¿cómo hacer justicia a nuestra admiración por su obra sin colocarnos en el lugar, sumamente edípico, de una orfandad filosófica? Ninguna postura podría ser más adeleuziana, dado que Deleuze criticó la institución de la filosofía por ser una máquina monumental e intimidatoria que hace que nos sintamos inadecuados o inadecuadas. Deleuze se enfrentó teóricamente a esta cuestión y no dejó de atacar sistemáticamente al hecho de que la filosofía promueve sentimientos negativos, de resentimiento y edipizados. Frente a este culto necrófilo del hombre blanco muerto, él opuso una visión y una práctica de la filosofía que enfatiza la fuerza potencializadora de las pasiones afirmativas. De este modo, Deleuze entabla una batalla con la versión canonizada de la historia de la filosofía que, para él, está dominada por la sagrada trinidad de Hegel, Husserl y Heidegger. Deleuze desplegó, contra ellos, una contragenealogía basada en los empiristas, Spinoza, Leibnitz, Nietzsche y Bergson.

Pero, en un gesto más importante de cara al proyecto ético de invertir los afectos edipizados (negativos) en afirmativos (positivos), Deleuze se niega a canonizar a sus autores favoritos y los presenta, por consiguiente, exactamente como lo que son, esto es, unos muy amados textos. Con una alegre descortesía hacia las tradiciones en sus pasiones filosóficas, Deleuze practicó relaciones muy anedípicas con sus filósofos o filósofas favoritas. En cierto sentido muy fiel al espíritu de éstos –a las pasiones que los animaban–, Deleuze también es capaz de doblegarles a sus propios fines e intenciones. El coautor del *Antiedipo* no quedará atrapado en una mera repetición de la voz de su maestro. «Máquina célibe» de pura cepa, Deleuze espiguea y selecciona ejecutando, bravuconamente, el arte del «bricolaje» y del carterista conceptual. De este modo, se queda con el monismo filosófico de Spinoza, pero únicamente para secuestrarlo del concepto de una sustancia racional regida por Dios. De Bergson toma la noción de duración, pero rechaza el monismo de su idea del tiempo. No obstante, en ambos casos, permanece extraordinariamente fiel a las estructuras afectivas de los proyectos de los autores, es decir, al grado de *potentia*, intensidad o positividad que expresan sus ideas. Deleuze retiene, repite y mejora los aspectos más afirmativos de la filosofía de sus pensadores favoritos y, al hacerlo, experimenta con un estilo filosófico que deja atrás la penosa

tarea de los interminables comentarios sobre los comentarios de los comentarios, y que rompe con los protocolos burocráticos a los que las instituciones han reducido la filosofía. La disciplina es redefinida, entonces, como un archivo de textos vivificantes radical, optimista y extremadamente estimulante. En mi opinión, el valor del nomadismo filosófico radica en que ve el pensar en términos de la potencia del pensamiento, la inteligencia alegre y explosiva de una mente encarnada que, en realidad, disfruta de la actividad de pensar. Los textos filosóficos, por consiguiente, actúan como bombas de dispersión de entusiasmo. Este énfasis en el placer como principio rector de la vida intelectual, al que yo me refiero como la dimensión «epistemofílica» del pensar, choca frontalmente con la veneración canonizada de la muerte que todavía constituye el núcleo de la enseñanza de la filosofía. En este sentido, el énfasis de Deleuze, en el erotismo del pensar, no es nada menos que un escándalo.

Las implicaciones para quienes vienen detrás de él son amedrentadoras. Si estar edipizado o edipizada –el hecho de sentirse inadecuado o inadecuada, de albergar resentimiento, celos, envidia y de tener grabados afectos negativos– es el tipo de «amor» que la filosofía ensalza entre quienes la cultivan, ¿cuáles son las formas de resistencia posibles? Deleuze predicó y practicó la insurrección conceptual contra los padres teoréticos, una especie de alegre y generosa desobediencia en lugar de la solemnidad trágica que marca el respeto edípico hacia los mayores. Me pregunto cómo deberían comportaste sus propios seguidores: ¿se las arreglarán sus herederos masculinos para combinar el impulso al lamento por su pérdida con el compromiso con la práctica desedipizadora de la filosofía? ¿Cómo experimentarán esta tensión y cómo afectarán las posiciones potencialmente contradictorias a sus visiones tanto de la feminidad como del feminismo?

Pienso que esta clase de amor irreverente de Deleuze no podría ser más diferente de la estrategia de «doble desplazamiento» del sujeto favorecida por la deconstrucción[3]. Éste es un movimiento estratégico para resistir a los rígidos patrones de imitación impuestos por el sujeto falogocéntrico, también conocido como el proceso de edipización. Para Derrida, como para Spivak, un sujeto únicamente puede evitar el escollo letal de una gravísima repetición de la Ley adoptando una posición femenina, es decir, a través de un desplazamiento histérico[4]. Esto equivale a quitarle el suelo de los pies al maestro edipizador. De ahí, la celebración de lo femenino por Derrida como una forma de resistencia a sus poderes, a pesar del hecho de que el precio que lo femenino paga por este tipo de resistencia es la ausencia simbólica. En una especie de apoteosis de la aporía, Derrida procede entonces a arrojar lo femenino indefinible contra

---

[3] Gayatri Chakravorty SPIVAK, «Displacament and the discourse of woman», en Mark Kupnick (ed.), *Displacement: Derrida and After*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1983, pp. 169-195.

[4] Jacques DERRIDA, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà Paris*, París, Flammarion, 1980.

el supuesto falocismo de todas las feministas añadiendo, de este modo, el insulto a la injuria[5].

El nomadismo filosófico toma una ruta diferente. El estilo filosófico de Deleuze difiere considerablemente de este planteamiento, dado que no parte en absoluto de la premisa psicoanalítica de lo femenino como ausencia simbólica. Por el contrario, efectúa una inversión de esta dialéctica de la negatividad que, para Deleuze, está implícita en la teoría y en la práctica psicoanalíticas. Determinado a desvincular las operaciones del pensamiento de las trampas de la dialéctica del sexo, Deleuze practica una ética de la transformación de las pasiones concretas que participan y apoyan el falogocentrismo. De este modo, Deleuze forja una alianza con las hebras subversivas e irreverentes del pensamiento feminista.

La sensación de trágica solemnidad fálica salta por los aires cuando se oye la risa alegre de Alicia en el País de las Maravillas que proclama que todo es una baraja de cartas y que el emperador está desnudo. La trascendencia de las pasiones negativas que son inducidas por la economía edipizante del falo –el «fascismo del alma», como lo llama Deleuze– es el motor de la transformación. Otro nombre para este proceso de transformación es «devenir». Devenir es la actualización del encuentro inmanente entre sujetos, entidades y fuerzas que son aptas para afectarse mutuamente e intercambiar partes de cada una de una manera creativa y sin envidia. La noción de «fuerzas» obedece a una doble finalidad alrededor de la cual gira la insistencia de Deleuze en la inmanencia radical. De una parte, da a la afectividad un lugar preferente en su teoría del sujeto y, de otra, subraya la estructura encarnada del sujeto y la temporalidad específica del sujeto encarnado. Una fuerza es un nivel de afectividad o de intensidad por el hecho de que está abierta y es receptiva al encuentro con otros afectos. La transformación que se produce en el proceso de devenir afirma los afectos afirmativos y alegres sobre los negativos.

En tanto que el feminismo es una hermenéutica de la sospecha, funciona como un factor de desvinculación respecto a la voz de los Maestros y de las Maestras. Consecuentemente, como feminista deleuziana, es decir, como hija desobediente y antiedípica a la vez que apasionada de uno de los pocos filósofos que predicó la desobediencia conceptual, me hallo, en pocas palabras, en una posición ideal. De hecho, ¿qué podría ser más deleuziano que esta distancia estructural –esto es, externamente inducida (por el feminismo)– de la voz de su maestro? Desde esta ubicación, me encuentro observando con una creciente perplejidad el estilo mortalmente serio de los filósofos neodeleuzianos, preguntándome cómo pueden estar tan edipizados y salir indemnes. Por lo tanto, quisiera sugerir, como punto de partida, que un modo apropiado de lamentar la

---

[5] Jacques DERRIDA «Women in the beehive: a seminar», en Alice Jardine y Paul Smith (eds.), *Men in Feminism*, Londres y Nueva York, Methuen, 1987, pp. 189-203.

muerte de este *no* maestro antiedípico tal vez sea la afirmación alegre e irreverente de las diferencias múltiples y positivas, incluso, y especialmente, entre sus filas. Una irreverencia cariñosa –incluso, hacia su filosofía– es una de las vías para estimular nuevas formas de pensamiento y nuevos rituales de duelo, así como de devenir deleuzianos de una manera anedípica.

Las referencias a Deleuze en la teoría feminista han crecido enormemente. En la primera fase de su recepción el tono era más polémico[6]. Sin embargo, gradualmente van emergiendo más voces positivas en las interpretaciones feministas de su filosofía. Por ejemplo, Bray y Colebrook sostienen que la obra de Deleuze ofrece al feminismo la posibilidad de desarrollar una ética positiva, activa y afirmativa[7]. Aunque las autoras no entran en más detalles sobre las normas y las medidas concretas que activaría una ética de estas características, sí comparto con ellas su valoración de Deleuze y su preferencia por la positividad. En el reciente volumen *Deleuze and Feminist Theory*, Colebrook puntualiza que el legado de Deleuze no es sencillo y quizá tampoco podría serlo, pero que, no obstante, no deja de constituir una fuente inagotable de inspiración para el feminismo[8]. La cuestión del devenir mujer sigue siendo un palmario obstáculo: «¿Debería decirse al movimiento de mujeres que únicamente debe ser "molar" o preocuparse por la identidad durante un momento en el camino del devenir "molecular"?»[9]. Sin embargo, el impacto de la reelaboración de Deleuze del concepto de diferencia sexual es tan profundo que, en una visión panorámica, la polémica se desvanece. Colebrook argumenta de modo elocuente que, en última instancia, la forma en la que entendemos la diferencia y, especialmente, la diferencia sexual, afecta a cómo entendemos la propia filosofía.

La obra de Deleuze adquiere una relevancia muy sustancial para el feminismo, ya que no sólo da muestras de una gran empatía con las cuestiones de diferencia, sexualidad y transformación, sino que también inviste de fuerza positiva el lugar de lo femenino. La cara femenina de la filosofía, transmitida mediante figuraciones como la Alicia no edípica, la pequeña niña a punto de ser desposeída de su cuerpo por la ley de Edipo,

---

[6] Véanse Rosi BRAIDOTTI, «Féminisme et philosophie: la critique du pouvoir et la pensée féministe contemporaine», disertación doctoral, mayo de 1981, París, Université, Pantheon-Sorbonne; «Femmes et philosophie: questions à suivre», *La revue d'en Face* 13 (1984), pp. 23-33; «Modelli di dissonanza donne e/in filosofia» en Patricia Magli (ed.), *Le Donne e i segni*, Urbino, Il Lavoro editoriale, 1985, pp. 23-37; *Patterns of Dissonance*, cit., y Karin EMERTON, «Les femmes et la philosophie: la mise en discours de la différence sexuelle dans la philosophie contemporaine», disertación doctoral no publicada, París, Université Pantheón-Sorbonne.

[7] Anne BRAY y Claire COLEBROOK, «The haunted flesh: corporeal feminism and the politics of (dis)embodiment», *Signs* 24 (otoño de 1998), pp. 35-68.

[8] Ian BUCHANAN y Claire COLEBROOK (eds.), *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgo, Edingburg University Press, 2000, p. 2.

[9] Claire Colebrook, «Introduction», Ian Buchanan y Claire Colebrook (eds.), *Deleuze and Feminist Theory*, cit., p. 1-17.

o a través de la figura más afirmativa de Ariadna, la prometida del filósofo, es uno de los recursos para la transmutación de los valores negativos en afirmativos. Esta metamorfosis ética permite a Deleuze rebasar las fronteras que separan la mera crítica de la activa infusión de potencia. Por último, pero no menos importante, la insistencia de Deleuze en el «devenir mujer» de la filosofía marca un nuevo estilo masculino filosófico en el que la sensibilidad filosófica ha aprendido a desatarse la camisa de fuerza del falogocentrismo y a asumir algunos riesgos. En el pensamiento de Deleuze, lo «otro» no es la marca emblemática e invariablemente vampirizada de la alteridad como ocurre en la filosofía clásica. Tampoco se trata de un otro convertido en fetiche y necesariamente alterizado, como en la deconstrucción. Es un horizonte móvil de intercambios y de devenires hacia el que se mueven los sujetos no unitarios de la posmodernidad y que, a su vez, les hace moverse.

Me siento tentada a decir que, en cierto punto, la interrelación entre Deleuze y la teoría feminista es simplemente una cuestión de afinidad, algo de carácter epidérmico. El estilo nada convencional, provocador y no lineal del nomadismo no puede dejar de ser atrayente para el espíritu anárquico de las feministas en su huida de una relación mimética con el discurso científico dominante. En este sentido, la cuestión de las figuraciones puede constituir un eslabón importante, en la medida en que marca un desplazamiento del contenido propositivo de las ideas en pro de la carga, la cualidad, y el nivel de intensidad expresado por ellas. La atracción que ello ejerce sobre las teóricas feministas, que han afirmado la proximidad entre el proceso de pensamiento, la vida y la experiencia vivida, es inevitable. De hecho, el feminismo ha contribuido al replanteamiento del proceso vivo de la existencia, refiriéndose literalmente a los espacios intermedios entre lo mental y lo físico, o entre lo teórico y lo experiencial. Algunas filósofas feministas también han conectado este desplazamiento con la tarea de acabar con las viejas dicotomías seculares[10]. Este intento de superar el dualismo y reconectar la vida con el pensamiento constituye la pieza clave de una posible alianza entre el feminismo y el pensamiento nómada, en la medida en que expresa un compromiso conjunto para reformular la subjetividad como un proceso intensivo, múltiple y discontinuo de establecer interrelaciones. En mi opinión, en esto consistiría el perfil radical del posmodernismo, a saber, en un ir más allá de la crítica para dar vida a una comunidad de sujetos históricamente localizados en búsqueda de interconexiones fuera de un marco etnocéntrico y falocéntrico[11]. Lectores y lectoras, que nadie se extrañe si esto le parece un trabalenguas, porque lo es.

Deleuze redefine el ejercicio de la producción teórica en términos de flujos de afectos y de la capacidad para establecer conexiones. Consecuentemente, Deleuze describe

---

[10] Genevieve LLOYD, *The Man of Reason*, Londres, Methuen, 1985.

[11] Bell HOOKS, «Posmodern blacknes», en *Yearning*, Toronto, Between the Lines, 1990, pp. 25-32.

al sujeto como una entidad afectiva o intensiva, y las ideas, como acontecimientos, estados de actividad que abren posibilidades de vida insospechadas. En otras palabras, la verdad de una idea radica en el tipo de afectos y del grado de intensidad que se desprenden de ella. Las ideas son nobles o mediocres, activas o reactivas, en función de si movilizan las propias capacidades afirmativas y de goce por encima de las fuerzas de la negación y del rechazo. La afectividad es la medida que rige el valor de verdad contenido en una idea. Deleuze define este nuevo estilo de pensamiento como «rizomático» o «molecular» y lo yuxtapone a la forma de pensamiento lineal y autorreflexiva que propicia el falogocentrismo. Estas nuevas figuraciones de la actividad de pensar son escogidas por su capacidad para sugerir formas de interacción o interconectividad reticulares en contraposición a las relaciones basadas en distinciones verticales. Deleuze defiende esta visión del sujeto como un flujo de devenires sucesivos postulando la idea de una conciencia «minoritaria» de la que el «devenir mujer» es, de algún modo, emblemática.

Acerca del concepto de devenir

El concepto de «devenir» ocupa un lugar central tanto en las inquietudes filosóficas de Irigaray como en las de Deleuze. Los sujetos nómadas encarnados se caracterizan por su movilidad, su mutabilidad y su naturaleza transitoria. Su potencia para pensar no es la expresión de su interioridad profunda ni la puesta en práctica de modelos trascendentales, sino que es una tendencia, una predisposición que expresa la naturaleza conectiva del sujeto. Pensar es una forma de establecer conexiones con una multiplicidad de fuerzas impersonales. En mi opinión, de esto se deriva que el punto de partida más fructífero para una alianza entre las inquietudes feministas y el pensamiento de Deleuze sea precisamente el esfuerzo por imaginar la actividad de pensar de modo diferente.

En su determinación de desmontar el estilo de pensamiento teórico occidental, Deleuze da la espalda a las oposiciones dualistas que históricamente han conjugado el discurso monológico del falogocentrismo. Deleuze –el más «filosófico» de los filósofos postestructuralistas– ataca especialmente la lógica binaria del sistema logocéntrico y se propone superar la estructura de pensamiento en la que se basan las oposiciones dicotómicas en vez de limitarse a invertir los términos de la oposición. La cuestión estriba en desmarcarse de la dialéctica. Citando a Escoto, Deleuze resalta hasta qué punto, en el pensamiento occidental, el Ser es unívoco, es Uno, es lo Mismo y afirma su mismidad a través de una serie de diferencias ordenadas jerárquicamente. La noción clásica del sujeto trata la diferencia como un subconjunto dentro del concepto de identidad como mismidad, es decir, equiparándola a una idea normativa de un Ser que continúa siendo uno y lo mismo en todas sus variadas calificaciones y atributos. Esta univocidad

ha sido capturada por el discurso moral de la metafísica occidental que descansa, por lo tanto, sobre una imagen esencialmente normativa del pensamiento, siendo esta norma el Ser de un sujeto que coincide con la conciencia, con el juicio racional y que está dotado de un alma inmortal. De ahí la relevancia de pensar la «diferencia» de un modo que la desvincule del polo reactivo de una oposición binaria que está organizada para afirmar dialécticamente el poder y la primacía de lo Mismo. Deleuze apunta su pensamiento hacia la afirmación de la diferencia en términos de una multiplicidad de diferencias posibles; diferencia como positividad de las diferencias.

Tal y como sostuve anteriormente, para intentar definir el paisaje conceptual y ético de la modernidad y superar las rígidas oposiciones binarias del falogocentrismo, Deleuze se remonta a las raíces clásicas del materialismo. Esto le permite ofrecer una línea genealógica del pensamiento que, a través de Lucrecio, los empiristas, Spinoza y Nietzsche, enfatiza la actividad, el gozo, la afirmación y el devenir dinámico o molecular. Deleuze se opone a lo mayoritario, a ese tono moralizador, sedentario, atormentado por la culpa y negador de la vida que asume la mayor parte de la filosofía occidental y que constituye una imagen dogmática del pensamiento que se perpetúa con una regularidad indefectible.

Deleuze rastrea la continuidad de esta visión del sujeto a través de Hegel en el psicoanálisis contemporáneo. Adoptando el estilo discursivo figurativo de Nietzsche, él califica de «moralidad esclava» la visión negativa del deseo de Lacan, su noción metafísica del inconsciente como caja negra de profundas verdades «interiores», y el énfasis en la castración y la carencia[12]. Prefiere postular una lectura del inconsciente en términos de desplazamiento y de producción, de deseo y de afirmación. En el capítulo precedente señalé que, en mi opinión, el inconsciente marca la no coincidencia estructural del sujeto, femenino o masculino, con su conciencia. Esta no coincidencia es una disyunción que separa al sujeto pensante de la ilusión y la delusión de la plenitud y autotransparencia, de una imagen monolítica e idéntica del yo que sirve de sostén al sistema falocéntrico.

Desde esta perspectiva, por lo tanto, la construcción de un sujeto pensante no puede separarse de la de un sujeto deseante: la afectividad y la intelectualidad se desarrollan juntas de un modo que hace difícil separar la razón de la imaginación. En este punto, la idea clave es que el deseo es el primer, y más importante, paso en el proceso de constitución de un yo. Lo que hace posible todo el procedimiento es la voluntad de saber, el deseo de decir, el deseo de hablar, de pensar y de representar. En el origen, únicamente hay un deseo de conocer, un conocimiento sobre el deseo, un anhelo, una predisposición, una atracción gravitatoria.

---

[12] Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI, *Mille Plateaux. Capitalism et Schizophrénie II*, París, Minuit, 1980 [ed. cast.: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, cit.].

En su nomadología filosófica Deleuze opera un doble desplazamiento en el desarrollo de esta idea. El primero está relacionado con la teoría platónica de la representación dominante en el pensamiento filosófico. Deleuze invierte la distinción cualitativa entre ideas «originales» o «reales» –el régimen de la mismidad– y el «simulacro» o las copias, el régimen de la Diferencia. En lugar de continuar la tradición secular de priorizar lo Uno/Mismo uniéndolo en una relación dialéctica con lo Otro/Diferente, el nomadismo filosófico la transgrede. Deleuze sostiene que el binomio Mismidad/Diferencia no es especular y, por lo tanto, no se halla dialécticamente conectado mediante la negación, sino que, por el contrario, pertenece a un orden de cosas completa y cualitativamente diferente. Son *dos* otros, o mismos, positivamente diferentes y desligados de la interconexión dialéctica. Esta inversión del platonismo permite a Deleuze concluir que la Mismidad y la Diferencia no son dos caras de la misma moneda, sino, más exactamente, dos modos de ser inconmensurables y sumamente específicos. Aquí resultan cruciales dos ideas: la idea de que el sujeto es una entidad compleja, heterogénea, no unitaria, y la idea de que, consiguientemente, lo Otro no es un simulacro, un reflejo especular capturado en el viejo «canibalismo metafísico» del sujeto. Lo Otro es una matriz de devenir plenamente consistente por sí mismo o misma, y genera una nueva clase de entidad sobre la que lo mismo depende realmente para su propia autodefinición. Lo relevante es lo que ocurre en los espacios intermedios, en los intervalos, en las transiciones entre sus respectivas diferencias. No se trata de un «tipo de monismo heterogéneo», sino del despliegue de la diferencia positiva[13].

Como ya indiqué anteriormente, el segundo desplazamiento se produce en relación con el psicoanálisis. En clara oposición a Lacan, Deleuze refuta el mito de la interioridad y rechaza la omnipotencia de un sistema simbólico que inscribe al sujeto en una escala graduada por la carencia, el significante y la negatividad. Aquí se incluye la pérdida constitutiva de la materialidad encarnada bajo la forma de un lugar materno del origen, que lega al sujeto un capital simbólico negativo de duelo y melancolía. El psicoanálisis también afirma la soberanía del falo con su tradicional séquito de otros especulares. Por último, pero no menos importante, afirma el poder del significante lingüístico, con su lógica inherente de ausencia, sometimiento y atribución diferenciada de significados. En otras palabras, el nomadismo filosófico inaugura un énfasis poslacaniano en la materialidad del cuerpo, la cual se redefine como un ejercicio de memoria prerreflexivo experimentado por la materia encarnada. Esta dimensión «somática» es entendida en términos vitalistas tomados y adaptados libremente del *conatus* de Spinoza, esto es, como materia viva anhelando devenir y continuar deviniendo. A este respecto, el término cuerpo/*soma*, que únicamente cobra sentido en una oposición binaria con la mente/*psyche*, es inadecuado en un esquema rizomático.

[13] Judith HALBERSTAM e Ira LIVINGSTON (eds.), *Posthuman Bodies*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1995, p. 10.

En su nomadología, Deleuze ataca explícita e intencionadamente el legado hegeliano existente en el seno tanto de la teoría psicoanalítica como de la filosofía, con su equipaje de carencia y negatividad, así como la triste autorreferencialidad del aparato semiológico. Yo llamaría a esto una filosofía de sacerdotes, jueces, censores, confesores y pornógrafos: todos ellos se apoyan en afectos negativos, repudiados, y en el resentimiento, y rechazan, por lo tanto, la *potentia* como una fuerza vital y afirmativa. Deleuze se concentra en desligar los patrones de la repetición, que son constitutivos del sujeto, de las máquinas infernales del Dr. Hegel liberándolos, de este modo, de las oposiciones dialécticas. En efecto, si se postula que la mismidad y la diferencia son regímenes de verdad absolutamente «otros», es necesario pensar, de nuevo, su interrelación y, si es posible, con cierta dosis de creatividad conceptual. De hecho, el colofón de este argumento sumamente filosófico ya debería resultar bastante familiar para mis lectores y lectoras. Se reduce a un alegato a favor de una mayor energía innovadora y creativa para pensar acerca de las estructuras de la subjetividad en una época histórica en la que los regímenes sociales, económicos, culturales y simbólicos de representación están cambiando a gran velocidad.

El trascendental empírico

Deleuze fusiona la creatividad con la actividad de pensar imprimiendo en su obra la marca de la positividad del pensamiento concebido como un proceso de devenir. De este modo, trasciende las fronteras tanto de la filosofía clásica, en el sentido institucional de administración obediente del capital simbólico del falocentrismo, como de la teoría crítica entendida como un ejercicio de negación. A través de las diversas etapas del cuerpo teórico extraordinariamente cohesionado que constituye su obra, Deleuze nunca deja de enfatizar la fuerza potencializadora de las pasiones afirmativas y, consiguientemente, redefine al sujeto encarnado como una entidad empírica trascendental.

Este planteamiento arrastra a Deleuze más lejos de lo que permitiría ningún otro ataque lanzado desde el constructivismo social contra el «mito» de la naturaleza humana, al mismo tiempo que le aparta de las formas en las que el psicoanálisis «sacraliza» al cuerpo sexual. La filosofía de Deleuze, por el contrario, apunta hacia la sustitución de ambas visiones por lo que yo llamaría un tipo de vitalismo de tecnología avanzada marcado por el respeto hacia los bioorganismos y, también, hacia la biodiversidad. Asimismo, esto genera un estilo de escritura «intensivo», el cual configura su sello distintivo. El resultado es un proyecto que apunta hacia figuraciones alternativas de la subjetividad humana y sus expresiones estéticas y políticas. Los rizomas, los cuerpos sin órganos, el nomadismo, los procesos de devenir, los flujos, las intensidades y los pliegues son parte de este arco iris de figuraciones alternativas que Deleuze arroja en nuestro camino.

Como ya indiqué en la sección anterior, para Deleuze el pensamiento está compuesto de sentido y de valor puesto que lo que fija el valor de una idea es la fuerza, o el nivel de intensidad, no su aproximación a un modelo normativo preestablecido. Una idea es una línea de intensidad, marca un cierto grado de variación de intensidad. Una idea es un estado activo, de intensidad muy elevada, que abre posibilidades de vida y de acción hasta ese momento insospechadas. Una idea es lo que lleva a un grado más elevado el poder afirmativo de la vida. La fuerza de esta noción radica en que pone fin a la búsqueda tradicional de ideas o de líneas que sean «exactas» (tanto en la teoría como en la política). Porque, si las ideas son proyectiles lanzados en el tiempo, no pueden ser «exactas» ni «falsas». O, mejor dicho, pueden ser «exactas» o «falsas» dependiendo del grado y de los niveles de intensidad de las fuerzas, los afectos o las pasiones que las animan. La filosofía, como crítica de los valores negativos y reactivos, es también la crítica de la imagen dogmática del pensamiento que éstos sostienen. Expresa el proceso de pensamiento en términos de una tipología de las fuerzas (Nietzsche) o una etología de las pasiones (Spinoza). En otras palabras, el estilo rizomático de Deleuze pone de relieve los cimientos afectivos del proceso de pensar. Dicho de otro modo, pensar no es, en gran medida, una actividad consciente, en tanto que expresa el deseo de saber, y este deseo es aquello que no puede ser adecuadamente expresado con el lenguaje, sencillamente, porque es aquello sobre lo que se sostiene. A través de esta estructura intensiva del proceso de pensar, Deleuze apunta a los cimientos prefilosóficos de la filosofía, es decir, su recámara carnosa y encarnada.

En este punto nos enfrentamos al problema de lo que ontológicamente está ahí, pero que necesariamente está excluido de enunciación filosófica desde un punto de vista propositivo. Hay un deseo no dicho e indecible, de pensar, una pasión por pensar, un sustrato epistemofílico sobre el cual la filosofía erige ulteriormente sus monumentos discursivos. Este estrato afectivo hace posible que Deleuze hable de un momento prediscursivo del pensamiento. Siguiendo la pista de esta revelación al modo spinozista, Deleuze rechaza al fantasma de la negación poniendo el pensamiento al servicio de la creación. Desde esta perspectiva, llamaremos filosofía a todo lo que expresa y enriquece la positividad del sujeto como una entidad pensante, intensiva y libidinal. Tal y como sostuve en la sección previa, esta definición de la filosofía choca claramente con aquella que la práctica institucional encarna y perpetúa. Deleuze está atacando el centro de poder *(potestas)* académico de una disciplina que él busca nomadizar, esto es, desedipizar, para hacerla capaz de expresar la potencia *(potentia)* del sujeto.

De hecho, el análisis de Deleuze del pensamiento señala una aporía estructural en el discurso filosófico[14]. Tal y como Foucault agudamente ya había resaltado, la filosofía

---

[14] Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1962 [ed. cast.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986]; *Differénce et répétition*, París, Presses Universitaires de France, 1968 [ed. cast.: *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988].

es tanto logofílica como logofóbica[15]. El discurso –la producción de ideas, de saber, de textos y de ciencias– es algo con lo que la filosofía se relaciona, y en lo que se apoya, con el fin de codificarlo y sistematizarlo; la filosofía es, por lo tanto, logofílica. Sin embargo, siendo el discurso una compleja red de efectos de verdad interrelacionados, excede, con mucho, el poder de codificación de la filosofía. Así pues, la filosofía tiene que «correr tras» todo tipo de nuevos discursos, como los producidos por las mujeres, los sujetos poscoloniales, los medios de comunicación audiovisual y otras nuevas tecnologías, para incorporarlos en sus forma de pensamiento; en este sentido, la filosofía es logofóbica. De este modo, está condenada a aceptar los procesos de devenir bajo pena de perecer.

Pienso que la fuerza de la filosofía de la inmanencia defendida a lo largo de estas páginas también descansa en su relevancia social e histórica. Se trata de una filosofía que asume la necesidad histórica y política de superar la dialéctica de la negatividad en el marco de un mundo policéntrico, poshumanista y postindustrial. Desde un punto de vista conceptual, yo añadiría también la necesidad de remontar el pesimismo inherente a una filosofía de eternos retornos que no activa ningún margen de diferencia con una energía potencializadora. Mientras Derrida, confrontado con los mismos desafíos, termina glorificando el círculo vicioso de la indecibilidad y la reiteración interminable, e Irigaray, a su vez, apuesta por lo femenino como la fuerza que puede romper el eterno retorno de lo Mismo y de sus clásicos Otros, yo tengo la convicción de que el pensamiento rizomático alienta a cada sujeto a adueñarse de la potencia que encarna en tanto que multiplicidad siguiendo un itinerario atravesado por múltiples ejes. Solamente este salto cualitativo puede lograr la victoria creativa sobre la melancolía de la negatividad, la mala conciencia, la ley y la carencia. *Just do it!* [«¡Hazlo y punto!»] sintetiza bastante acertadamente la clase de pragmatismo vitalista que encuentro en la filosofía de Deleuze. Es una instigación a cargar de potencia positiva la diferencia que todo el mundo puede hacer posible. No tiene nada que ver con el voluntarismo, pero sí con un corrimiento de tierras, un cambio de ritmo, una paleta de diferentes colores conceptuales. Resonancias, armonías y tonalidades se entremezclan para dibujar un paisaje completamente diferente de un yo, que, siendo Uno, funciona como un punto de transmisión para muchas series de interconexiones y de encuentros intensivos con múltiples otros. Además, al no soportar el peso de ser Uno, este sujeto pude vislumbrar formas de resistencia y de acción política que sean multiestratificadas y complejas. Es un lugar trascendental-empírico de devenir.

Basándose en Spinoza, a quien decididamente despoja de su molde hegeliano, Deleuze abre toda una nueva dimensión en el debate en torno a la política del deseo y

[15] Michel FOUCAULT, *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1977 [ed. cast.: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999].

a la deseabilidad de un sujeto carnalizado que pueda realmente anhelar el cambio y la transformación. Este sujeto, que no se contenta con la acomodación y que está mucho más allá de la economía libidinal de la compensación, y que no es Uno, desea activamente procesos de metamorfosis del yo, de la sociedad y de sus formas de representación cultural. El proyecto de deshacer la trampa hegeliana que consiste en asociar el deseo con la carencia y la negatividad da como resultado un nueva ética radical de sujetos encarnados y sostenibles. ¿Cómo podría, este sujeto no unitario, este sujeto que no es Uno, evitar una confrontación con lo femenino?

Devenires discontinuos

En el capítulo anterior perfilé una serie de presupuestos cruciales compartidos por el nomadismo filosófico y por las teorías feministas de la diferencia sexual; es un hecho, sin embargo, que también difieren considerablemente. La línea divisoria entre ambos reside en el énfasis en la diferencia sexual entendida como una relación disimétrica entre los sexos. En otras palabras, Deleuze e Irigaray difieren en la prioridad que están dispuestos a otorgar a la elaboración de formas adecuadas de representación de la subjetividad. La diferencia es conceptual, así como política, y se centra en el concepto de «devenir mujer».

Para Irigaray, como para Deleuze, el sujeto no es una sustancia, sino, por el contrario, un proceso de negociación entre las condiciones materiales y semióticas que afectan al propio yo encarnado y situado. Desde esta perspectiva, la «subjetividad» designa el proceso que consiste en acordonar –bajo la unidad ficticia de un «yo» gramatical– formas diferentes tanto de interacción activa y reactiva con estas condiciones, como de resistencia a las mismas. El sujeto es un proceso hecho de desplazamientos y negociaciones constantes entre niveles diferentes de poder y de deseo que no deja de moverse entre la elección voluntaria y los impulsos inconscientes. Toda apariencia de unidad que pueda contener no es una esencia otorgada por Dios, sino, por el contrario, una coreografía ficticia que se desarrolla a múltiples niveles en el seno de un yo socialmente operativo. Esto implica que lo que sostiene todo el proceso de devenir sujeto es la voluntad de saber, el deseo de decir y de hablar, como un deseo de devenir fundacional, primario, vital, necesario y, por lo tanto, original.

En su defensa de la diferencia sexual contra su rápida destitución como una parte de la deconstrucción del sujeto, Luce Irigaray alude en términos negativos al diagrama deleuziano de las máquinas deseantes[16]. En opinión de Irigaray, la idea del «cuer-

[16] Luce Irigaray, *Spéculum: De l'autre femme*, cit.; *Ce Sexe Qui N'est Pas*, cit.; *Amante Marine. De Freidrich Nietzsche*, París, Minuit, 1980; *L'Ethique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984; «Egales à Qui?» cit.; *Le*

po sin órganos» guarda reminiscencias con una posición históricamente asociada a la feminidad, en tanto que marca simbólica de la ausencia, y a las mujeres en tanto que su referente empírico. Ella observa que el énfasis en la forma máquina y en lo inorgánico, así como en la noción de pérdida del yo, de disolución y de fluidez resultan demasiado familiares para las mujeres; ¿no es el «cuerpo sin órganos» la propia condición histórica de las mujeres?[17] Irigaray desata una crítica radical de Deleuze al señalar que la disolución de la sexualidad en un «devenir» generalizado da como resultado una socavación de las reivindicaciones feministas de una redefinición del sujeto femenino.

Hay, por lo tanto, una tensión percibible entre las teorías de la multiplicidad y del devenir minoritario de Deleuze, y las teorías feministas de la diferencia sexual. Esta tensión pone de manifiesto las dificultades implicadas en la liberación del sujeto Mujer de la posición subyugada de Otro, es decir, de ser la modesta sirvienta en el banquete del club socrático. Como ya señalé, lo que está en juego en la redefinición de la subjetividad femenina es cómo hacer expresar a lo femenino una «diferencia diferente», liberada del sistema hegemónico de pensamiento opositivo y binario en el que ha sido confinada por la filosofía occidental. Desde una perspectiva feminista, el objeto de atención se dirige tanto a la deconstrucción de las representaciones falogocéntricas de lo femenino, como a la experiencia y al devenir potencial de las mujeres de la vida real en sus diversas formas de habitar la posición del sujeto Mujer. En otras palabras, la cuestión que lo femenino pone sobre la mesa estriba en cómo activar sujetos políticos y epistemológicos capaces de desarrollar definiciones alternativas de la subjetividad femenina. La filosofía de Luce Irigaray me ha convencido de que es impensable que la cuestión de la deconstrucción del falogocentrismo pueda ser desconectada de los cambios concretos que tienen lugar en las vidas de las mujeres. Ahora bien, la búsqueda de una visión diferente y positiva de la subjetividad femenina entraña una redefinición de la subjetividad humana en general.

Por otra parte, Deleuze e Irigaray comparten una raíz común en su declarado deseo de escapar de los postulados lacanianos. Sin embargo, no es de sorprender que su crítica del psicoanálisis lacaniano cobre formas distintas. Irigaray concentra su trabajo en atacar la premisa lacaniana de la inevitabilidad psíquica e histórica del sistema falogocéntrico centrado en el significante fálico. Ella propone sustituirlo por un orden simbólico femenino expresado en un imaginario que deje de estar mediado por el falo. Por otro lado, Deleuze sugiere un replanteamiento de la subjetividad sin referencias a ningún sistema simbólico. Las ideas clave de Deleuze son el empirismo vitalista en su cone-

---

Temps de la Différence. Pour Une Révolution Pacifique, cit.; *Je, Tu, Nous, Pour une Culture de la Différence*, París, Grasset, 1990 [ed. cast.: *Yo, Tú, Nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992].

17 Luce Irigaray, *Ce Sexe Qui N'est Pas Un*, cit., p. 140.

xión con la afectividad, el deseo como positividad y no como carencia, la practica teórica como una cartografía de posiciones, y la subjetividad como una red animada por pasiones de conexiones impersonales o maquínicas. Estas ideas constituyen, también, la columna vertebral de la crítica de Deleuze a Lacan que, en su opinión, sobreenfatiza las oposiciones dialécticas, la ilusión metafísica de la sustancia y las estructuras teleológicas de la identidad.

A diferencia de los debates feministas sobre la identidad de género, la obra de Deleuze no se basa en una oposición dicotómica entre una posición de sujeto masculina y otra femenina, sino en una multiplicidad de posiciones de sujeto sexuadas. Las diferencias de grado entre ellas marcan diferentes líneas de devenir, en una trama de conexiones rizomáticas. Según esta visión, el sujeto está dotado de múltiples sexualidades.

> Para nosotros [...] hay tantos sexos como términos en simbiosis, tantas diferencias como elementos intervienen en un proceso de contagio. Nosotros sabemos que, entre un hombre y una mujer, pasan muchos seres, que vienen de otros mundos, traídos por el viento, que hacen rizoma alrededor de las raíces, y que no se pueden entender en términos de producción, sino únicamente de devenir[18].

Estos diferentes grados de devenir son diagramas de posiciones de sujeto, tipologías de ideas, mapas comprometidos con la política, variaciones en estados intensivos. La multiplicidad no reproduce un único modelo –como en el modelo platónico–, sino que crea y multiplica las diferencias. Las consecuencias de esto para la diferencia sexual son extremadamente serias.

Hay un nudo sin resolver en la relación de Deleuze con el devenir mujer y con lo femenino. Deleuze nunca resolvió la doble tensión existente entre, por una parte, el «devenir mujer» generalizado y cargado de potencia como prerrequisito de todos los demás devenires y, por otra, la llamada a su abandono. De un lado, el devenir minoritario/nómada/molecular/cuerpos sin órganos/mujer se basa en lo femenino; de otro, es postulado como una figuración común para el tipo de subjetividad por la que él aboga. Los devenires deleuzianos hacen hincapié en los poderes generativos de los estados de transición múltiples y complejos entre los puntos de anclaje de la metafísica, que son lo masculino y lo femenino. Pero no resuelven satisfactoriamente la cuestión de su interacción. La obra de Deleuze da muestras de una gran empatía con la premisa feminista de que la diferencia sexual es el eje primario de diferenciación y de que, por lo tanto, debe concedérsele prioridad. Por otro lado, también evidencia la tendencia a diluir la diferencia metafísica en un devenir múltiple e indiferenciado que hace brotar mi pre-

---

[18] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, cit., p. 242.

gunta: ¿cuál es la relación entre las teorías feministas de la diferencia sexual y la filosofía de la diferencia de Deleuze?

¿Es la relación de lo molar con lo molecular idéntica a la relación de lo masculino con lo femenino?

Cuando Deleuze identifica los puntos de fuga desde las formas de pensamiento falocéntricas hacia una imagen nueva e intensiva de la filosofía, insiste en la necesidad de crear nuevas imágenes para estas posiciones de sujeto. Esto se plasma en la elaboración de una serie de figuraciones posmetafísicas del sujeto. La noción de lo *figural* (como opuesta a la categoría estética más convencional de lo «figurativo») resulta central para este proyecto en el que las figuraciones, como los rizomas, los devenires, las líneas de fuga, los flujos, los cortes y los cuerpos sin órganos, destilan y expresan estados activos del ser que atraviesan los esquemas convencionales de representación teorética[19].

Las figuraciones alternativas del sujeto, incluidas las diferentes posiciones de sujeto tanto femenina como masculina, son formas de expresión figurales que desplazan el campo de visión de la conciencia apartándolo de las premisas falogocéntricas. La figuración central de Deleuze es un genérico devenir minoritario, o nómada, o molecular. La minoría marca un cruce o una trayectoria, ya que, para Deleuze, nada ocurre en el centro mientras que, por la periferia, merodean las bandas juveniles de los nuevos nómadas:

> [...] todos los devenires ya son moleculares. Pues devenir no es imitar a algo o a alguien, no es identificarse con él, tampoco es proporcionar relaciones formales. Ninguna de esas dos figuras de analogía conviene al devenir, ni la imitación de un sujeto, ni la proporcionalidad de una forma. Devenir es, a partir de las formas que se tiene, del sujeto que se es, de los órganos que se posee o de las funciones que se desempeña, extraer partículas, entre las que se instauran relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, las más *próximas* a lo que se está deviniendo y, gracias a las cuales, se deviene[20].

El espacio del devenir es de afinidad y simbiosis entre partículas adyacentes. La proximidad es una noción topológica a la vez que cuantitativa que marca el espacio de devenir de los sujetos como materia sensible. El espacio del devenir es el de la marginalidad dinámica.

En tanto que el hombre, lo masculino, es el principal referente cuando se piensa en la subjetividad, el abanderado de la Norma, de la Ley y del Logos, el lugar que se asigna

---

[19] Agradezco a Ronald Bogue su esclarecimiento de este punto.

[20] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, cit., p. 272.

a la Mujer es, dualísticamente, esto es, opositivamente, el de su «otro». Las consecuencias son:

1. No hay un devenir minoritario posible del hombre.
2. El devenir mujer es una posición privilegiada de la conciencia colectiva minoritaria.

Deleuze asume una postura consecuente con su crítica de la apropiación falogocéntrica de la subjetividad simbólica, y coincide con Irigaray en que el Hombre, como referente privilegiado de la subjetividad, como el abanderado de la norma/ley/logos, representa a lo mayoritario, el corazón muerto del sistema. Las consecuencias son, por un lado, que la masculinidad es antitética al proceso de devenir y que sólo puede ser un lugar de deconstrucción o de crítica; por otro, que el devenir mujer es un paso fundamental en el proceso de devenir, para ambos sexos.

Deleuze afirma que, necesariamente, todas las líneas de desterritorialización atraviesan la fase del «devenir mujer», que no es sólo cualquier otra forma del devenir minoritario, sino la llave, la precondición y el punto de partida necesario para todo el proceso. Sin embargo, la referencia a la «mujer» en el proceso de «devenir mujer» no se refiere a las mujeres empíricas, sino, en realidad, a posiciones topológicas, a grados y niveles de intensidad, a estados afectivos. El devenir mujer es el marcador de un proceso general de transformación, ya que afirma fuerzas positivas y niveles de conciencia nómada, rizomática.

> [...] hay un devenir-mujer, un devenir-niño, que no se parecen a la mujer o al niño como entidades molares bien distintas [...]. Lo que nosotros llamamos aquí entidad molar es, por ejemplo, la mujer en tanto que está atrapada en una máquina dual que la opone al hombre, en tanto que está determinada por su forma, provista de órganos y de funciones, asignada como sujeto. Pues bien, devenir-mujer no es imitar esa identidad, ni siquiera transformarse en ella [...], ni imitar ni adquirir la forma femenina, sino emitir partículas que entran en la relación de movimiento y de reposo, o en la zona de entorno de una microfeminidad, es decir, producir en nosotros mismos una mujer molecular, crear la mujer molecular[21].

Claramente, el lugar de la mujer en esta crítica radical del falocentrismo constituye una zona problemática, ya que, en tanto que la mujer se encuentra en una posición dualista siendo lo otro de este sistema, también está anexionada al falo, si bien mediante la negación. Deleuze ignora, algo bastante típico, las distinciones epistemológicas

[21] *Ibid.*, p. 275.

feministas básicas entre la Mujer como representación y las mujeres como agentes concretos de la experiencia, y acaba haciendo distinciones análogas internas a la categoría de la propia mujer. En este punto, su relación con Irigaray se torna bastante paradójica, porque Deleuze defiende una postura claramente feminista:

> Por supuesto, es indispensable que las mujeres hagan una política molar, en función de una conquista que realizan de su propio organismo, de su propia historia, de su propia subjetividad [...]. Pero es peligroso encerrarse a un sujeto de este tipo, que no funciona sin agotar una fuente o frenar un flujo[22].

A pesar de este apoyo manifiesto a la ardua lucha de las mujeres por alcanzar la plena subjetividad, incluido el amparo de los derechos humanos y la ciudadanía, Deleuze, como Derrida, y al igual que otros postestructuralistas, opone a la visión «mayoritaria/sedentaria/molar» de la mujer como operador estructural del sistema falogocéntrico, la mujer como «devenir/minoría/molecular/nómada». Deleuze sostiene que todos los devenires son iguales, pero algunos son más iguales que otros. Frente a la visión molar o sedentaria de la mujer como un operador del sistema falogocéntrico, Deleuze propone la mujer molecular o nómada como un proceso de devenir. En las secciones siguientes, exploraré esta noción con más detalle e intentaré realizar una evaluación.

En la medida en que la dicotomía masculino/femenino se ha convertido en el prototipo del individualismo occidental, el proceso de descolonizar al sujeto de este yugo dualista requiere, como punto de partida, la disolución de todas las identidades sexuales basadas en esta oposición de género. En este marco, las polarizaciones sexuales y la dicotomía de género son rechazadas en tanto que prototipo de la reducción dualista de la diferencia a una subcategoría del Ser. De este modo, el devenir-mujer es necesariamente el punto de partida, en la medida en que el énfasis excesivo en la sexualidad masculina, la persistencia del dualismo sexual y el posicionamiento de las mujeres como figura privilegiada de la otredad son constitutivas de las posiciones de sujeto occidentales. En otras palabras, el «devenir-mujer» es el detonante de la deconstrucción de la identidad fálica a través de una serie de pasos deconstructivos que retrazan, en sentido inverso y con la finalidad de desintegrarlas, las diferentes etapas de la construcción histórica de ésta y de otras diferencias.

La sexualidad, como Focault nos enseñó, constituye el discurso de poder dominante en Occidente y requiere un análisis crítico específico[23]. El devenir-mujer colectivo es

---

[22] *Ibid.*, p. 276.

[23] Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975 [ed. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2000]; *Histoire de la Sexualité I. La volonte de savoir*, París, Gallimard, 1976 [ed. cast.: *Historia de la Sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1995]; *Histoire de la Sexualité II: L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984 [ed. cast.: *Historia de la Sexualidad. 2. El uso de los place-*

el punto de partida necesario para la deconstrucción de las identidades falogocéntricas, precisamente, porque el dualismo sexual y su corolario –el posicionamiento de la Mujer como figura de la Otredad– son constitutivos del pensamiento occidental. El hecho de que las identidades sexuadas se encuentren en el primer plano del proceso de deconstrucción se debe a razones históricas y no biológicas. A tenor de la importancia económica, cultural y simbólica que la cultura occidental ha atribuido a la sexualidad, se desprende que el género y la diferencia sexual han experimentado un desarrollo histórico como lugar primordial –aunque, en ningún modo, único– de constitución de la subjetividad. La sexualidad es un elemento fundamental en las complejas tecnologías del yo y en las complejas redes de poder a las cuales se encuentran conectadas. Esta ruta conduce al pensamiento de Deleuze al punto en el que se entrecruza con las críticas feministas de la sexualidad. Sin embargo, el siguiente paso de Deleuze, su última aspiración respecto a la diferencia sexual, es encaminarse hacia su superación final. El horizonte nómada o intensivo es una subjetividad «más allá del género», en el sentido de estar diluida, de ser múltiple, no unitaria, no dualista, interconectada, no dialéctica y en un fluir incesante, no siendo fija. Esta idea se expresa en figuraciones como la «polisexualidad», la «mujer molecular» y los «cuerpos sin órganos», a las que nutre activamente el estilo *desfálico* de Deleuze.

Deleuze también utiliza su teoría del devenir-mujer de las mujeres como base para la crítica de ciertos tipos de feminismo. En opinión de Deleuze, algunas feministas exhiben la irritante tendencia a rechazar la disolución del sujeto «mujer» en una serie de procesos transformadores que, éstos sí, deberían pertenecer a un devenir «sin género» generalizado. En otras palabras, las feministas están equivocadas conceptualmente, aunque su pasión política pueda estar en el lugar adecuado cuando afirman la necesidad de derechos y opciones específicas para las mujeres. Ellas aún están más perdidas cuando defienden una sexualidad específicamente femenina puesto que el énfasis en lo femenino es restrictivo. En cambio, Deleuze sugiere que las mujeres deberían aferrarse a la estructura multisexuada del sujeto y reclamar todos los sexos de los que han sido privadas las mujeres.

En definitiva, Deleuze encuentra objetable en la teoría feminista su perpetuación de las repeticiones planas de los valores o identidades dominantes, de las que afirma haberse reapropiado dialécticamente. Esto equivale a perpetuar el pensamiento reactivo, molar o mayoritario, ya que, en la escala de valores de Nietzsche, las feministas tienen una moralidad esclava. Recientemente un anónimo artista del ICA [Instituto de Arte

---

res, Madrid, Siglo XXI, 1995]; *Histoire de la Sexualité III: Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984 [ed. cast.: *Historia de la Sexualidad. 3. La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1995]; para un análisis feminista, véanse Irene DIAMOND y Lee QUINBY (eds.), *Foucault and Feminism*, Boston, North Eastern University Press, 1988, y Lois MCNAY, *Foucault and Feminism*, Cambridge, Polity, 1992.

Contemporáneo de Londres] lo expresaba del siguiente modo: «La mímesis irónica no es una crítica, es la mentalidad del esclavo»[24]. En opinión de Deleuze, las feministas serán subversivas si, en su devenir, contribuyen tanto social como teóricamente a construir una mujer no edípica mediante la liberación de las múltiples posibilidades del deseo en términos positivos y de afirmación. En otras palabras, las mujeres pueden ser sujetos revolucionarios, sólo, si desarrollan una conciencia que no es específicamente femenina, disolviendo a la «mujer» en las fuerzas que la estructuran. Esta nueva configuración general de lo femenino como el sujeto postedípico, o mejor, no edípico del devenir se opone explícitamente a lo que Deleuze construye como la configuración feminista de un nuevo universal basado en la extrema sexualización o, más exactamente, en la exacerbación de la dicotomía sexual.

En mi opinión, esta posición es problemática desde el punto de vista teórico porque sugiere una simetría entre los sexos que conlleva la atribución a ambos de los mismos itinerarios psíquicos, conceptuales y deconstructivos. Tal y como sostuve en el capítulo precedente, Irigaray plantea el desafío crítico más radical a esta pretendida simetría. Desde su punto de vista, la diferencia sexual es una diferencia fundadora y estructural que no puede disolverse fácilmente sin causar un daño psíquico y social. Esta perspectiva viene determinada por el afinado sentido de la historicidad de las luchas de las mujeres que muestra Irigaray. Colebrook comparte esta preocupación cuando plantea el interrogante de «¿qué hacen exactamente Deleuze y Guattari cuando sacan a Woolf y al movimiento de las mujeres de los conceptos de identidad, reconocimiento, emancipación y sujeto y se los llevan a un nuevo plano de devenir?»[25].

Deleuze procede *como si* hubiera una nítida equivalencia entre las posiciones de enunciación de los dos sexos, sin percibir y, consecuentemente, sin tener en cuenta la cuestión central del feminismo. En mi opinión, esto responde a que la disimetría opera como una reivindicación de la diferencia radical desde un plano psíquico y conceptual, pero también político. La consecuencia política que se deriva de esta falta de equivalencia descansa en que la identificación de los puntos de fuga del modelo falogocéntrico toma perfiles disimétricos en ambos sexos. La afirmación del aspecto positivo de la diferencia sexual es un desafío a las identificaciones seculares del sujeto del pensamiento con lo universal, y de ambas posiciones con lo masculino. Postula un sujeto de pensamiento sexuado y femenino que se yergue en una relación disimétrica con lo masculino. En esta definición, lo femenino no es lo «otro» estructural de un sistema dualista, sino una posición radical y positivamente otra. En otras palabras, en el análisis feminista la posición de las mujeres en un lugar que ha sido designado como lo otro es radi-

[24] Inventario, «Intent on Dissent Survey Project n. 2, 1999», de la exposición *Crash!*, noviembre de 1999, Londres, Instituto de Arte Contemporáneo.

[25] Claire Colebrook, «Introduction», cit., p. 3.

calizada en una postura de enunciación que no tiene un patrón de medida en común con la del hombre.

Evidentemente, esta disimetría radical ha sido tapada mediante su codificación como diferencia desvalorizada y naturalizada en cuanto tal. Se la ha hecho descansar sobre un sentido del tiempo lineal y teleológico. Tal y como la conocemos actualmente, la historia es el discurso oficial del sujeto blanco, masculino, hegemónico y poseedor del territorio, que postula su conciencia como sinónimo de un sujeto universal del conocimiento y que mercantiliza a una serie de «otros» como sus atrezos ontológicos.

En un desarrollo más extendido de esta percepción, he sostenido que nadie puede deconstruir una subjetividad si antes no le ha sido concedida la plena autoridad sobre ella[26]; esto significa que no se puede tornar difusa una sexualidad que ha sido históricamente definida como oscura y misteriosa. Para anunciar la muerte del sujeto, primero se debe haber ganado el derecho a hablar como tal. Mi conclusión era que Deleuze se halla atrapado en la contradicción de postular un «devenir-mujer» genérico que deja de tener en cuenta la especificidad histórica y epistemológica del punto de vista femenino feminista. En tanto que pensadora feminista, una teoría de la diferencia que no reconoce la diferencia sexual me deja en un estado de perplejidad escéptica. O bien, por ponerlo en otros términos distintos, la crítica de Deleuze del dualismo actúa como si la diferenciación sexual o las dicotomías de género no hubieran tenido como consecuencia más inmediata y perniciosa el posicionamiento de los dos sexos en una relación asimétrica entre ellos. Deleuze está estancado en una ambivalencia fundamental sobre la posición de la diferencia sexual dentro de su propio proyecto de «devenir mujer», el cual es uno de los muchos devenires posibles a la vez que el único a través del cual son posibles todos los demás; el devenir mujer es, al mismo tiempo, fundacional y accesorio, originario y accidental.

Por supuesto, no pretendo sugerir que Deleuze carezca de razones excelentes para actuar como lo hace. Muy al contrario, como afirmé anteriormente, la crítica del discurso psicoanalítico que llevó a cabo junto a Guattari es una deconstrucción sistemática de la institución de la sexualidad y de las identidades sexuadas tal y como nuestra cultura las ha construido. Por lo tanto, no es de extrañar que en su teoría del devenir minoría, Deleuze defienda la disolución de todas las identidades basadas en el falo, incluso de la femenina en tanto que eterno otro de este sistema. No obstante, desde una perspectiva feminista basada en la diferencia sexual, el problema sigue estando ahí.

Por otro lado, Deleuze acusa cierta falta de rigurosidad a la hora de llevar a cabo una reflexión detallada sobre el problema del «devenir-mujer» y se comporta de un modo más bien contradictorio. Se trata de la posición del «sí, pero...», del «entiendo lo que quieres decir, pero...», que constituye un modelo de negación, es decir, un desentendi-

[26] Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, cit.

miento deliberado que expresa una indecisión sistemática y estructural. Una ingenuidad similar acerca de la diferencia sexual se expresa en *Qu'est-ce que la philosophie?*, donde Deleuze contempla la posibilidad de que la mujer ocupe un lugar crucial de carácter conceptual en la filosofía: «¿qué ocurriría si la propia mujer se convirtiera en filósofa?»[27]. ¿Sería tomarme demasiadas libertades sugerir que únicamente alguien que no fuese mujer contemplaría esta posibilidad como una gran novedad, como un acontecimiento sin precedentes o como una catástrofe interna del orden filosófico capaz, incluso, de subvertirlo? Desde la década de los setenta, y especialmente en las culturas francófonas, las mujeres han estado lanzando exactamente esta pregunta. Ellas han llevado a cabo una reapropiación colectiva de posiciones de sujeto por y para las mujeres políticamente comprometidas. En mi opinión, este considerablemente voluminoso cuerpo de trabajo y de experiencia, que yo considero un capital simbólico real de la inteligencia femenina feminista, debería tenerse en cuenta cada vez que se plantee el interrogante, por otro lado ingenuo, de ¿qué ocurre cuando las mujeres comienzan a pensar por ellas mismas?

Anteriormente, he sostenido que las transformaciones y los procesos de devenir de Deleuze no pueden generarse mediante un ejercicio de pura voluntad y que no son, exactamente, una cuestión que dependa de la capacidad de discernimiento y de opción. Dada la coextensividad existente entre la psique y lo social en las teorías radicalmente inmanentes del sujeto defendidas de maneras distintas tanto por Deleuze como por Irigaray, las transformaciones no sólo incluyen la realidad «interiorizada», lo que sería una forma de narcisismo y de paranoia. También comprenden formas radicalmente desencializadas de encarnación (Deleuze) o encarnaciones estratégicamente reesencializadas (Irigaray). En cualquier caso, los devenires o las transformaciones son externas e interrelacionales.

Minorías y sujetos minoritarios

Un devenir-mujer nómada entraña una apertura hacia el exterior de los procesos de redefinición de la subjetividad femenina. A su vez, esto requiere ampliar la agenda política feminista tradicional para incluir, tanto la cuestión de los derechos sociales de las mujeres, como un mayor abanico de opciones que abarcaría desde las preocupaciones culturales relativas a la escritura y la creatividad hasta cuestiones que, a primera vista, parecen no tener nada que ver específicamente con las mujeres. Aquí radica, precisamente, la cuestión: en la coexistencia de la especificidad femenina con preocupaciones

[27] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit [ed. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993].

más amplias, es decir, menos específicas en cuanto al sexo. El feminismo nómada consiste en trazar un sendero zigzagueante entre ambos itinerarios.

Para ilustrar el principio genérico del devenir minoritario, quisiera parafrasear a Griggers[28], quien, a su vez, parafrasea al movimiento zapatista, cuando sostiene que los sujetos nómadas podrían ser cualquiera que fuese gay en Cuba, que tuviera la piel negra en Sudáfrica, nacionalidad palestina en Israel, fuese inmigrante ilegal en Estados Unidos, miembro de una pandilla en cualquier suburbio de las metrópolis del mundo, comunista en la era posterior a la Guerra Fría, artista sin galería o sin portafolios, pacifista en Bosnia, ama de casa sola un sábado por la noche en su residencia en *cualquier* vecindario de *cualquier* ciudad, en *cualquier* país, mujer sola en el metro a las 10:00 de la noche, campesino o campesina sin tierra, obrero u obrera sin trabajo, disidente en medio de fetichistas del mercado libre y escritor o escritora sin libros ni lectores o lectoras. En otras palabras, el sujeto nómada significa un devenir potencial, una apertura que se concreta en el poder transformador de todos los explotados o explotadas, marginados o marginadas y minorías oprimidas. Sin embargo, no basta con ser una minoría, ya que solamente se trata de un punto de partida. Lo que es crucial para el devenir-nómada es deshacer los dualismos opositivos entre mayoría/minoría y suscitar una pasión y un deseo afirmativos por los flujos transformadores que desestabilizan todas las identidades.

Devenir-minoría es *también* una tarea para las minorías que tan a menudo tienden a ser capturadas bajo la mirada paralizante del amo, odiando y envidiando, a la vez, su posición. Devenir-nómada significa que uno o una aprende a reinventarse y que desea su yo entendido como proceso de transformación. Tiene que ver con deseo *del* cambio y de los flujos, así como con el dinamismo de los múltiples deseos. Deleuze no es romántico. Tampoco es propenso al orientalismo teórico que tanto acecha a la generación deconstruccionista. Él *no* sugiere que la «falta de hogar» o el «desarraigo» sean las metáforas universales de nuestro tiempo. Este nivel de generalización no ayuda mucho. Por el contrario, teoriza un sujeto nómada no unitario pero sí políticamente comprometido y éticamente responsable. Deleuze intenta desterritorializar el estatismo y remover la estructura unitaria de la visión clásica del sujeto. La nomadología recalca la necesidad de un cambio total de los esquemas conceptuales y una superación de la dialéctica mayoría/minoría o amo/esclavo. Tanto la mayoría como las minorías necesitan desatar el nudo de la envidia (el deseo negativo) y de la dominación (la dialéctica) que las tiene tan bien atadas. En este proceso, seguirán líneas de devenir necesariamente asimétricas dada la diferencia de sus posiciones de partida. Para la mayoría, no hay otro devenir posible que no sea desmantelar completamente su posición central. El centro está vacío, toda la acción discurre en los márgenes.

Sin embargo, para las minorías de la vida real, la pauta es diferente, ya que, posiblemente, las mujeres, los negros, los jóvenes, los sujetos poscoloniales, los exiliados, los

[28] Camilla Griggers, *Becoming-Woman*, cit.

migrantes y las desposeídas primero necesitan atravesar una fase de «política de la identidad», de reivindicación de una localización fija. Esto es inevitable y necesario al mismo tiempo porque, como he sostenido frecuentemente, no es posible desprenderse de lo que nunca se ha tenido. Tampoco se puede disponer de manera nómada de una posición de sujeto de la que, para empezar, nunca se ha tenido el control. Consiguientemente, pienso que el proceso de devenir nómada (minoría, mujer) se encuentra internamente diferenciado y depende, en gran medida, del lugar de dónde se parta. La política de la localización es crucial; en otras palabras, una inyección de heterogeneidad en ambos polos de la oposición dialéctica que produce su desintegración. La línea «molar» –la del Ser, la identidad, el estatismo y la *potestas*– y la línea «molecular» –la del devenir, la subjetividad nómada y la *potentia*– no son, en absoluto, la misma línea. Son dos «otros». Dentro del falogocentrismo, ambas líneas han sido aprisionadas en un mismo molde dualista. Están diferenciadas por desigualdades estructurales impuesta por la Mismidad en una serie de relaciones jerárquicas. Deleuze define lo molar/mayoritario como la norma y lo molecular/minoritario como lo otro, en el sentido de «lo otro de lo mismo». Sin embargo, el desafío medular de la filosofía de Deleuze descansa en cómo deshacer este modelo dualista y redistribuir las relaciones de poder entre los dos polos. Por lo tanto, más importante que ninguno de ellos es la línea de fuga o de devenir. Esta línea es siempre, y sólo, un devenir minoritario, como en mujer/niño/animal/imperceptible.

Las diferencias en las posiciones de partida son importantes en tanto que marcan los niveles cualitativamente diferentes de la relación. De este modo, si se parte de la posición Mayoritaria (lo Mismo), el único camino posible es a través de la Minoría (el Otro), de ahí el imperativo de devenir mujer como primer movimiento de la desterritorialización del sujeto dominante (también conocido como la feminización del Hombre). Para quienes parten de la posición de minorías empíricas, se abren más opciones. Si para las minorías la presión hacia la asimilación o la integración en lo mayoritario es fuerte (de ahí el fenómeno de las mujeres fálicas), no lo es menos la atracción que ejercen las líneas de fuga hacia devenires minoritarios. En otras palabras, nos podemos encontrar con un devenir mujer que produce a una Margaret Thatcher y a otro que produzca a una Kathy Acker; ninguna de ellas es «femenina» en el sentido convencional del término y, aun así, se diferencian entre sí como una mula de carga de un caballo de carreras.

Aquí, lo importante es mantener abierto el proceso de devenir-minoritario y no detenerse en la inversión dialéctica de los papeles que usualmente imagina a los antiguos esclavos en la posición de los nuevos amos o a las antiguas amantes en la posición de castigadoras. Lo interesante es ir más allá de la lógica de la reversibilidad. Esto es especialmente importante para aquellos sujetos sociales, como las mujeres, las personas negras, o los sujetos poscoloniales y otros «otros», que son los portadores de las esperanzas de las minorías. El proceso de devenir nómada, según el modo rizomático promovido por Deleuze, no es meramente antiesencialista sino asubjetivo, más allá de las

nociones heredadas de la individualidad. Es un modo transpersonal; en último término, colectivo.

Tal y como sostuve anteriormente, la cuestión en torno al pensamiento nómada no es *qué* sino *dónde* está y quien puede acceder al mismo. En cualquier caso, las viejas cuestiones ontológicas sobre el significado, la función y la identidad colectiva ya no pueden ser respondidas filosóficamente. En esta imposibilidad descansa la evidencia de la crisis irreversible de la filosofía en tanto que una disciplina del pensamiento, esto es, el derrumbe histórico de las «grandes» narrativas y la apertura de nuevas posibilidades. El pensamiento nómada marca un corte radical con el legado edípico que opera dentro de la filosofía occidental. Especialmente, se trata de un corte con el modelo establecido de representar la subjetividad. Dorotea Olkowski[29] sostiene que una aproximación feminista a la filosofía de Deleuze entraña enfrentarse a las cuestiones conceptuales más amplias de su obra, a saber, lo que ella define como «La ruina de la representación», es decir, una puesta a punto de las fuerzas nómadas y antirrepresentativas.

Pienso que hay una conexión entre esto, mi propia preocupación por el estilo, y el amor de Deleuze por la prolongación creativa de la vida a través de la escritura. Creo que no es posible volcar todo el impacto del nomadismo filosófico en el lenguaje tradicional –y, a mi modo de ver, corroído– del pensamiento teórico. Es necesario hacer un esfuerzo para «traducir» su contenido propositivo a un lenguaje adecuado a su fuerza innovadora. Si yo tuviera que hacerlo, diría que el nomadismo es una decisión colectiva a favor de un rotundo «no pasar» lanzado contra la fortaleza de la Razón Occidental. Es una visión de la subjetividad que rechaza la idea falo-logo-eurocéntrica de un sujeto consciente victorioso cuya supuesta tarea es la supervisión de las acciones, los pensamientos y la decisiones personales. El ojo maniaco y que nunca duerme de la Razón haciendo la ronda por su imperio es el reflejo de esta neurosis obsesiva que todavía llamamos «nuestro yo racional», el árbol bíblico del saber que supuestamente abarca en su inmovilidad vertical todas las ramificaciones posibles de la ciencia humana, el estatismo y el imperialismo del falo. Es sedentario, monolítico y nostálgico de su vieja hegemonía. Como respuesta, el sujeto nómada se desplaza, es parcial, complejo y múltiple. Existe en los desplazamientos y en las pautas repetitivas, es lo contrario de un turista, la antítesis del migrante; el sujeto nómada es flujo de transformación sin un destino final. Es la forma de un devenir intransitivo, es múltiple, relacional y dinámico. Nunca se puede *ser* nómada, sólo se puede seguir intentado *devenir* nómada.

---

[29] Dorothea OLKOWSKI, *Gilles Deleuze and the ruin of Representation*, Berkeley, California, University of California Press, 1999.

Entonces, ¿de quién es el devenir?

Philip Goodchild, en su práctica introducción a la filosofía de Deleuze y Guattari, sintetiza el clima actual del debate acerca del «devenir-mujer» entre los seguidores de Deleuze[30]. Goodchild reitera un tendencioso argumento contra las interpretaciones feministas del devenir de Deleuze con el que da muestras de mucha menos simpatía o comprensión por el feminismo de lo que nunca hicieron los textos de éste. Condenando las visiones paradójicas de la subjetividad manejadas por el feminismo sin tan siquiera intentar apreciar su complejidad mientras hace la vista gorda respecto a las paradojas no menos manifiestas de Deleuze, Goodchild practica un doble rasero, a la vez que da vida, con una seriedad acongojada, a la posición del hijo obediente.

El hilo central de su argumentación contra la filosofía feminista gira en torno a su tendencia hacia lo mayoritario, a su conexión con el falo mediante la negación y a su total ignorancia respecto a su propia condición. Para la nueva generación de deleuzianos, el feminismo es, en el mejor de los casos, una recuperación dialéctica dentro del esquema falogocéntrico/molar de la representación. «Castran el deseo una vez más.»[31] Las feministas son confinadas en el lado de la castración y de la negatividad, de la moralidad esclava nietzscheana y de la pasión negativa que se nutre de la neurosis y del resentimiento. Pienso que Goodchild tiene más de Derrida que de Deleuze en esto, ya que el primero arrinconó explícitamente al feminismo en una monomanía fálica.

Esta posición opera una doble reducción no sólo del feminismo, sino también del pensamiento de Deleuze. En primer lugar, el feminismo es reducido a una obsesión maniaca con la diferencia sexual monolítica en detrimento de todo el resto de diferencias. Evidenciando su falta de conocimiento real de las filosofías feministas de la diferencia, Goodchild proclama que todas las lecturas feministas de Deleuze están, sencillamente, equivocadas. Adoptando un enfoque clerical y farisaico, Goodchild procede a enderezar la situación, dictando la propia línea de interpretación de la voz de Su maestro.

¿Cuál es su conclusión? Goodchild la reserva a una nota a pie de página, si bien se trata de una auténtica burla:

> Puede parecer que una multiplicación de las sexualidades, la pérdida de una específica identidad femenina, sea peligroso para las mujeres desde un punto de vista histórico –y, de hecho, ciertamente lo sería a corto plazo–, pero clausurar las rutas críticas mediante las que las estructuras de poder dominantes pueden ser analizadas y derrocadas, tiene

---

[30] Philip GOODCHILD, *Deleuze & Guattari. An Introduction to the Politics of Desire*, Londres, Sage, 1996.

[31] *Ibid.*, p. 177.

a largo plazo consecuencias históricas más serias para las mujeres y para las minorías, que siempre son quienes sufren la peor parte de los males sociales. El objetivo revolucionario de Deleuze y Guattari es derrocar las máquinas de poder más insidiosas, moleculares e imperceptibles que existen dentro del campo social[32].

¿El feminismo es potencialmente una de estas máquinas? De sus palabras parece desprenderse que lo más insidioso y, por consiguiente, más potencialmente reaccionario dentro del campo social es –para Goodchild– la tenaz y poco inteligente insistencia en que las cuestiones de las mujeres no deberían ser marginadas o postergadas a un futuro incierto. Por otra parte, tanto Deleuze como Foucault elogiaron al feminismo como único movimiento social que había reconectado la vida con el pensamiento, llevando a cabo una politización de la vida, de lo privado, es decir, de todo aquello que el marxismo había dejado sin cuestionar. Lejos de ir por detrás de los tiempos, para la generación de Deleuze, el feminismo se reveló un verdadero laboratorio de ideas, de conceptos y de prácticas. Esto hace que la reducción de Goodchild sea especialmente desilusionante y, en mi opinión, peligrosa. Básicamente, este peligro descansa en relegar a un futuro lèjano la verificación de la teoría de Deleuze del devenir alejándola, pues, de su carga inmanente y convirtiéndola en la última utopía de un siglo colmado de ellas.

Pienso, efectivamente, que, si la filosofía nómada no consigue componerse con estas minorías –a las que Deleuze reconoció de manera explícita como los motores de las transformaciones teorizadas por él–, entonces, ni este ni ningún otro siglo será nunca deleuziano. En efecto, se agota el tiempo para la posibilidad *misma* de inscribir en la cultura contemporánea el proyecto radical de Deleuze.

Sin embargo, los deleuzianos más ortodoxos lo ponen mucho más difícil acusando a las feministas deleuzianas, o bien de incompetencia, o bien de una extrema corrección política. Recientemente, en un correo electrónico uno de ellos me escribió: «Tengo la impresión de que tu argumento es molar/moral», «¿estás hablando en nombre del ministerio de Feminismo? Pienso que tienes muchos prejuicios contra Deleuze y Guattari; si no, no hablarías como lo haces. Lo que ocurre es que estás influida por lo que oyes de ellos en boca de otros». El dardo ha sido lanzado y, en definitiva, una lectura feminista de Deleuze, o bien no es original, o bien es inadecuada y se sale del debate. En cualquier caso, las feministas deleuzianas continúan siendo un blanco de la violencia y del desprecio por parte de sus seguidores más fanáticos y edipizados. Frente a esta negatividad, a la hija feminista rebelde de Deleuze no le queda más remedio que preguntarse si lo que ocurre es que sus compañeros han perdido totalmente el juicio crítico y que eso explique que la única respuesta posible a Deleuze sea una adoración ciega. Una respuesta tan edípica a Deleuze me parece una contradicción en los términos.

[32] *Ibid.*, p. 177.

No veo la razón de por qué el feminismo debería ser escogido para una limpieza de sus tendencias potencialmente sedentarias, molares o hegemónicas. Si bien engloba procesos de institucionalización, de canonización y de catalogación, resulta evidente que el feminismo no es el único en esto. Todo movimiento social está sometido a variaciones constantes de actividad, a flujos de desintegración e, incluso, de implosión, así como a procesos de sedentarización. Ningún ejercicio de acción política potencializadora es posible sin estas variaciones de intensidad política. En lugar de rendirme al antifeminismo barato de la izquierda o a las fáciles frases lapidarias posfeministas de Camille Paglia, yo prefiero situar este peligro del feminismo molar/sedentario/institucional en un contexto histórico de cambio y transformación. El feminismo opera tanto en el marco temporal lineal que rige el cambio social y el progreso como en la secuencia temporal más discontinua en la que se producen los cambios más profundos en las estructuras del yo. La interdependencia paradójica entre ambos procesos es la fuerza motriz de este movimiento y, en mi opinión, es la clave de su éxito a gran escala. Actualmente, ambos aspectos del feminismo están en perfecto estado. A escala global, el intento de definir los derechos fundamentales sobre unas bases mayoritarias está avanzando. La defensa de que «los derechos de las mujeres son derechos humanos», explícitamente declarada en 1995 en la Conferencia de Pekín de las Naciones Unidas, es sumamente significativa a este respecto. Y, en este sentido, la defensa de los derechos de las mujeres en el marco de la diversidad y de la multiplicidad realizada por Patricia Williams es bastante rotunda[33].

Sin embargo, es igualmente palpable la fuerza de los argumentos a favor de un nomadismo feminista articulado en torno a una crítica de las versiones específicas de la política de la identidad «Molar» o inspirada en la igualdad, que el propio feminismo ha contribuido a crear. Irigaray y su generación criticaron un modelo emancipador de política feminista cuyo objetivo podría sintetizarse, quizá demasiado someramente, en un anhelo de integrar a las mujeres como ciudadanas de primera clase en el sistema de poder que tradicionalmente las había confinado a una posición secundaria[34]. En su crítica de Beauvoir, Irigaray observa que esto supondría una mera reversión de la dialéctica sexual. A corto plazo, tal vez podría beneficiar a las mujeres, pero, a largo plazo, básicamente confirma las estructuras de poder existentes. En este sentido, lo más cierto es que generaría tantas exclusiones como inclusiones, especialmente entre las mujeres de las «minorías». En otras palabras, las feministas han desarrollado su propio escepticismo hacia lo mayoritario y a su mirada paralizante, así como respecto a los escollos y las limitaciones de la homologación a un modelo masculino. Estos desarrollos transcurrieron de modo paralelo, tanto conceptual como históricamente, al itinerario filosófico de Irigaray, Deleuze y su generación.

---

[33] Patricia J. WILLIAMS, *The Alchemy of Race and Rights*, Londres, Virago Press, 1993.

[34] Luce Irigaray, *Sexes et Parentés*, cit.

Resulta desconcertante la desvalorización del giro hacia la diferencia, que marcó a la generación feminista postestructuralista en los análisis del feminismo y de la teoría feminista que se están vertiendo desde las filas de los nuevos deleuzianos. Es una recepción de Deleuze ahistórica y descontextualizada. Tal vez, éste sea uno de los efectos de la relativa ocultación y marginalización de esta versión del feminismo a lo largo de la década de los noventa, la época de la hegemonía del «género». Tal vez, marque simplemente un salto generacional y las formas específicas de memoria selectiva que entrañan estos saltos. Otro ejemplo significativo de esta nueva corriente intelectual es el tratamiento bastante superficial del feminismo inspirado en las ideas de la diferencia que se evidencia en el estudio de Patricia Pister de Deleuze[35]. Si bien es cierto que el campo específico de Pisters, la teoría fílmica en general y la teoría fílmica feminista en particular, ha estado dominado por la semiótica y el psicoanálisis, no me parece que sea una razón suficiente para desestimar a esas autoras y a sus versiones feministas como irrelevantes sólo porque no son «suficientemente deleuzianas». Una vez más, este enfoque se apoya de un modo demasiado absoluto y acrítico en Deleuze para solventar todos los problemas y cuestiones que actualmente afronta la teoría crítica. Pienso que Deleuze puede ser de ayuda, incluso de mucha, pero yo nunca defendería una confianza total en su marco teórico ni, para el caso, en el de ningún otro. Creo que ésta es la era de las conexiones híbridas, transversales y transdisciplinares y de la creatividad no edípica, lo cual creo que quizá es cierto en el campo de los estudios culturales y de los medios de comunicación, donde la intersección de la teoría feminista con las teorías deleuzianas puede ser muy enriquecedora para ambas[36].

El devenir minoritario de los hombres

Afortunadamente, sin embargo, también están presentes otras voces. Por ejemplo, los comentarios de Paul Patton sobre el concepto de Deleuze de «devenir» me parecen más útiles y convincentes[37]. Patton sostiene que Deleuze y Guattari declinaron explícitamente evaluar la utilidad o la validez de sus herramientas teoréticas. Eso equivaldría a catalogar su pensamiento en una teoría autorreferencial de la verdad, algo completamente opuesto a sus premisas filosóficas. Al igual que Foucault, se veían a sí mismos como suministradores de herramientas que otros tenían que poner a prueba. Consecuentemente, es

---

[35] Patricia PISTERS, «From eye to brain. Gilles Deleuze: refiguring the subject in film theory», disertación doctoral, Amsterdam, 1998.

[36] Patricia MCCORMACK, «Pleasure, perversión and death: three lines of flight from the Beijing body», disertación doctoral, Monash University, 31 de enero de 2000.

[37] Paul PATTON, «Difference and multiplicity». Discurso pronunciado en la conferencia «Rhizomatics, Genealogy, Deconstruction», Trent University, Peterborough, Ontario, 20-23 de mayo de 1999; *Deleuze and the Political*, Nueva York y Londres, Routledge, 2000.

cosa del resto de nosotros y nosotras rebuscar y escoger entre su archivo, y ver qué es lo que podemos emplear teórica y políticamente para los fines de nuestros proyectos. La consecuencia está clara: si una cierta herramienta no vale, entonces, se puede tirar, remodelar o sustituir por una más apropiada. El proceso de resignarse a esto es la dura tarea de pensar. Se suele pensar con las manos, y raras veces están limpias.

Un aspecto más importante de los señalados por Patton se refiere a la seria falacia presente en los debates actuales entre las teóricas feministas y los teóricos deleuzianos del devenir-mujer/animal, etc., a saber, la tendencia a leer los devenires como necesariamente o, incluso preferiblemente, conducentes a la destrucción del género. Citando a Massumi, Patton introduce un cambio de perspectiva mucho más importante y necesario. Traducido a mi lenguaje, yo diría que se necesita desligar el proceso nómada de devenir de la tentativa conceptualmente mal enfocada de ir «más allá del género». En cambio, el proceso que cobra centralidad es el que consiste en deshacer, recomponer y desplazar las bases para la constitución de subjetividades sexuadas y diferenciadas en función del género. Patton procura hacer hincapié en la naturaleza no teleológica de los devenires, ya que son procesos sin comienzo ni fin, sin origen ni destino. A lo único que apuntan es a las transformaciones, la redistribución y el desplazamiento. Están «abiertos para todos en cualquier momento»[38]. Consecuentemente, resulta fútil intentar encasillar los procesos de devenir en el objetivo general de la liberación de los seres humanos o de las mujeres.

Yo llevaría aún más lejos este argumento y sugeriría que devenir/mujer/animal, etc., puede jugar un papel significativo a la hora de redefinir la política feminista en una era histórica en la que la diferencia sexual es una noción que está mucho más estratificada de lo que nunca lo haya estado. Esto implica que, al fin, podemos dar por zanjado todo el debate acerca de la compatibilidad entre Deleuze y la teoría feminista, y que es posible adoptar una aproximación más pragmática. Entonces, la cuestión para mí sería ¿qué tipos de distribución y de recomposición de las masculinidades y las feminidades son posibles aquí y ahora? Y ¿cómo podrían ser activados en la dirección de devenires nómadas y de experimentaciones positivas con la diferencia?

Hay otro grupo de deleuzianos contemporáneos que evita los escollos del legado feminista de Deleuze y sus contradicciones estructurales sobre lo femenino o el devenir mujer, abrazando plenamente la carga creativa de la nomadología filosófica. Por ejemplo, Brian Massumi ofrece un ejemplo espléndido del modo en el que el modelo cartográfico y, por lo tanto, la búsqueda de nuevas figuraciones, puede aplicarse a la tarea de elaborar una relación creativa, no edipizada, con los propios textos de Deleuze, así como con el corpus de la teoría feminista[39]. En este caso, el doble énfasis en la necesidad de crea-

---

[38] *Ibid.*, p. 83.

[39] Brian MASSUMI, *A User's Guide to Capitalism and Achizophrenia*, Boston, Massachusetts Institute of Techonology Press, 1992, p. 90.

tividad conceptual y en la búsqueda de nuevas imágenes de pensamiento o de figuraciones alternativas se une para subrayar la importancia del estilo filosófico. Massumi es uno de los pensadores deleuzianos más preocupados por escribir de una forma que refleje y refuerce, al mismo tiempo, el contenido. El trabajo de Massumi destaca por su creatividad y funciona como un experimento en curso que ilustra la relevancia del pensamiento de Deleuze y, simultáneamente, la futilidad de intentar imitarle.

La obra de Alphonso Lingis se presta a una interesante comparación con la de Massumi[40]. En mi opinión, los textos de Lingis son igualmente creativos, pero su tono es mucho más histérico en su asimilación de la voz del maestro y acaban siendo exacerbaciones del estilo de Deleuze. A menudo con gran fuerza poética, llevan hasta el extremo algunas de sus premisas y, sin embargo, en ocasiones dan la impresión de que se trata de una parodia. Lingis me recuerda a otro fiel de Deleuze, el italiano Bifo (Franco Berardi), antiguo líder de los movimientos políticos revolucionarios de 1977. En sus escritos recientes en torno a la globalización, la nomadología y la política de las nuevas tecnologías, Bifo adopta un estilo más bien profético o visionario[41]. Inspirado por Nieztshe, al igual que Lingis, Bifo mezcla la poética con las voces teóricas dentro del mismo texto. Este (en mi opinión) saludable desprecio por la coherencia va unido a un don para las discontinuidades en la presentación gráfica y en las secuencias cronológicas. A veces sus textos adoptan un tono apocalíptico; la mayoría de ellos, sin embargo, alcanzan un gran nivel de intensidad. Ambos constituyen expresiones singulares de una sensibilidad nómada que se ríe con una seriedad trágica del *Splatterkapitalismus*[42] como una película de terror y de la no menos terrorífica inercia de sus sujetos jurídicos confinados en la *Prozacnation*[43]. De modo significativo, mientras Lingis incorpora y mimetiza lo femenino, Bifo no lo toca y subraya, en cambio, la relevancia de los sujetos nómadas masculinos en la búsqueda de una política radical en una era que parece no querer producir ninguno.

La obra de Massumi, por otro lado, difiere tanto de la de Lingis como de la de Bifo en que, afortunadamente, está libre de cualquier constreñimiento autorreferencial: podría decirse que carente de ego. Esto permite a Massumi trazar patrones de devenir que son menos representativos y, de ahí, superiores en cuanto a su energía creativa. Esencialmente políticos, los textos de Massumi están construidos, tanto geológica como

---

[40] Alphonso LINGIS, «The society of dismembered parts», en Constantin V. Boundas y Dorothea Olkowski (eds.), *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*, Nueva York y Londres, Routledge, 1994; discurso pronunciado en la confererencia de la Society for Phenomenology and Existential Philosophy, University of Colorado, Denver, 8 a 10 de octubre de 1998.

[41] Franco BERARDI (BIFO), *Exit. Il Nostro Contributo all «estinzione delle civilta»*, Milán, Costa & Nolan, 1997.

[42] *Ibid.*, p. 7.

[43] *Ibid.*, p. 21.

genealógicamente, como estratos dispuestos en múltiples capas que no encajan en ninguna simetría predecible. Sus textos de teoría política despliegan intervenciones diacrónicas sobre el inconsciente social y exponen la clase de flujos de deseo que lo construyen y lo sostienen[44]. Su obra es diagramática en la medida en que traza los mapas de flujos de los sujetos deseantes, tanto del sujeto mayoritario como de sus «otros» o minorías. También subraya las interconexiones entre acontecimientos o actores, textos, contextos históricos y otras singularidades.

Esta atención hacia los efectos del texto, de la afectividad que despliega, y hacia las interrelaciones materiales que lo sostienen constituye el núcleo central de la aproximación cartográfica a la que yo concedo tanta importancia. Tiene el poder de desencadenar el efecto que considero más importante de todos al conseguir desestabilizar a los lectores y, como si se tratara de una línea diagonal de las pinturas de Mondrian, evocar el devenir-minoritario y hacer a los lectores anhelarlo. Este deseo es crucial para los diagramas deleuzianos o «máquinas abstractas» que funcionan al hilo de este modelo cartográfico de mapas de flujos. En su desobediencia, o más exactamente, en su desprecio por la ortodoxia, Massumi ni siquiera pretende la fidelidad edípica o la imitación obediente y, de este modo, expresa, con todo el rigor, el núcleo conceptual de la filosofía de Deleuze.

Posiblemente, sin que pueda sorprendernos, haya algo de lexicógrafo en la relación de Massumi con los textos de Deleuze. Él indexa los términos clave y los organiza en una visión sinóptica con una precisión y exactitud que evidencian el carácter anedípico de su fidelidad[45]. La precisión indicativa, lexicográfica y geométrica del compromiso de Massumi con el pensamiento de Deleuze realza además otra dimensión distinta del nomadismo filosófico cuando a través de una estructura lógica de tipo no lineal le hace susceptible de digitalización. Nada podría ser más apropiado para los textos rizomáticos que su tratamiento por las tecnologías de la información, las cuales con un toque, o con un clic, son capaces de abrir una red de múltiples conexiones posibles. Creo que esta faceta de la sensibilidad rizomática cobra más vida a través de la música, especialmente, en los experimentos en los que se utiliza la tecnología y sonidos que explícitamente remiten a Deleuze[46]. Regresaré a ellos en el siguiente capítulo. Por ahora, desearía subrayar que la precisión geométrica de Massumi es «justa» tanto en su justeza como en su justicia, es decir, hace justicia a la filosofía de Deleuze, a la vez que sortea el mimetismo especular o

---

[44] Brian MASSUMI, *First and Last Emperors, the Absolute State and the Body of the Despot*, Brooklyn, Autonomedia, 1992; «Anywhere you want to be: an introduction to fear», en Joan Broadhurst (ed.), *Deleuze and the Transcendental Unconscious*, Warwick Journal of Philosphy, 1992.

[45] Brian MASSUMI, «Requiem for our prospective dead! (toward a participatory critique of capitalist power)», en Eleanor Kaufman y Kevin Jon Heller (eds.), *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosphy and Culture*, Mineápolis, Minnesota University Press, 1998.

[46] Véase, por ejemplo, el doble CD *In Memoriam: Gilles Deleuze*, Force Inc. Music Works, Fránctort, Mille Plateaux, 1996. Agradezco a Wander Eikelboom esta referencia.

la banal repetición. De modo significativo, Massumi es extremadamente cuidadoso con toda la teoría del «devenir-mujer» tomando cierta distancia crítica respecto a la misma y, de este modo, resiste la fácil asimilación de lo femenino dentro de una nomadología genérica. Evitando el patrón de identificación histérica con Deleuze, Massumi le ahorra la humillación póstuma de ser construido como el Maestro que nunca quiso ser, es decir, un gobernador déspota de la «verdad», una posición que Deleuze aborreció y repudió. Sin embargo, la operación no deja de tener sus peligros, ya que los libros de Massumi apenas son más accesibles que los del propio Deleuze o los de Spinoza. Sólo pueden atraer al tipo de lectores o lectoras a quienes fascinen los mapas o las hojas de ruta, es decir, la no linealidad y la comunicación no verbal a través de gráficos o de imágenes. Es, a través de la precisión y de la exactitud indicativa, como Massumi, diestramente, evita la repetición y ejecuta un impresionante ejemplo de continuidad sin pasiones negativas.

Escritura intransitiva

> La escritura no tiene un fin en sí misma porque, sencillamente, la vida no es algo personal. O, dicho más exactamente, la meta de la escritura es elevar la vida al estado de una fuerza impersonal[47].
>
> Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues*

Pareciera como si estuviese emergiendo una forma inquietante de masculinismo en la recepción de la obra de Deleuze y de Guattari. Por ejemplo, en el trabajo comparativo que actualmente se está desarrollando, hay una tendencia a ignorar a Luce Irigaray, la filósofa que, pienso, es el término de comparación más evidente con Deleuze. Por otra parte, cuando todavía está reciente el impacto de la obra de Deleuze, entre sus seguidores y seguidoras se está produciendo una selección de su corpus muy marcada por el género. Sus textos sociopolíticos son los que reciben la mayor atención por parte de sus admiradores, en su mayoría masculinos, mientras que los textos culturales o estéticos, con la posible excepción de los dos volúmenes sobre cine, o bien son ignorados o bien se quedan para un restringido número de mujeres deleuzianas. En esta etapa de la recepción, y como resultado de lo anterior, está teniendo lugar una recompartimentalización de su trabajo a lo largo de líneas permitidas, e incluso exigidas, por las instituciones académicas de enseñanza superior. De este modo, es posible hablar de una aproximación a Deleuze desde los «estudios culturales» que se centra en sus textos sobre literatura, teatro o cine y que transcurre de modo paralelo, y a menudo ajeno, a los

---

[47] Gilles DELEUZE y Claire PARNET, *Dialogues*, París, Flammarion, 1977, p. 61 [ed. cast.: *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1997].

comentarios filosóficos sobre su obra. Los efectos de esta marcada división del trabajo en función del género me parecen negativos tanto para la apreciación como para la comprensión del trabajo de Deleuze[48]. Después de todo, la crítica de Deleuze a la «representación» es la inquietud de gran alcance que unifica los diferentes momentos de su trabajo sin borrar su heterogeneidad.

En mi opinión, los aspectos estéticos de la filosofía de Deleuze son, a menudo, desdeñados[49]. Por ejemplo, aunque las remisiones a la literatura, en general, y a la ciencia ficción, en particular, en la obra de Deleuze y, más especialmente, en *Mil Mesetas* han sido señaladas por ciertos analistas, no han sido, sin embargo, objeto de un análisis sistemático[50]. Aquí, parte del problema descansa en la erudición específica y variopinta desplegada por Deleuze para la cual incluso el término «interdisciplinario» es inadecuado. Lector omnívoro y de una inmensa memoria, Deleuze representa a este respecto lo mejor del viejo estilo del sistema de educación francés donde se estimulaba y se recompensaba un conocimiento dilatado de las humanidades. Desgraciadamente, entre sus seguidores y comentadores no siempre está presente la misma holgura de competencia y erudición humanística.

Creo que son precisamente los intentos filosóficos emprendidos por Deleuze para recodificar y reconfigurar la imagen del pensamiento por medio de una serie de intervenciones rigurosas en torno a la representación de los prolegómenos predicursivos y preconceptuales de la subjetividad –lo cual efectúa insistiendo en la encarnación y en la inmanencia–, lo que torna imposible separar los aspectos «culturales» y «conceptuales» de su obra. A este respecto, tal y como he argumentado previamente, pienso que «los sujetos minoritarios de saberes sometidos» como el feminismo, el pensamiento negro, *queer*, poscolonial y otros campos teóricos, están en una posición privilegiada como lectores de la fantasmagoría filosófica y transgresora de Deleuze.

A este respecto, es importante subrayar que Deleuze era un extraordinario escritor multiestratificado, un agudo comentador de textos literarios y culturales, un amante del arte contemporáneo y un espectador fascinado de la versión moderna de la cueva de Platón, que es como él veía al cine. Poseía una inteligencia móvil pero no menos rigurosa con la que pulverizaba las distinciones disciplinarias clásicas impuestas por esa institución deci-

[48] Un ejemplo de esto lo constituye el análisis tendencioso y errado del fracaso de los «Estudios Culturales» inspirados en Deleuze en Christopher MILLER, «The postidentarian predicament in the footnotes of A Thousand Plateaus: nomadology, Anthropology, and authority», en *Diacritics* (otoño de 1993), pp. 6-68.

[49] Para una útil introducción a este aspecto de la obra de Deleuze, véase Ronald BOGUE, *Deleuze and Guattari*, Londres y Nueva York, Routledge, 1989.

[50] Véase, por ejemplo, Charles STIVALE, «Mille/Punks/Cyber/Plateaus: science fiction and Deleuzo-Guattarian "becomings"», *Sub-Stance* 66 (1991), pp. 66-84 y Theodore Mills NORTON, «Line of flight: Gilles Deleuze, or political science fiction», *New Political Science* 15 (1986), pp. 73-93.

monónica que es la universidad europea. Deleuze significa para mí la capacidad de experimentar un amor profundo y paradójico por el pensamiento filosófico: no sin complicaciones puesto que los grandes amores nunca carecen de ellas, pero, en ciertos sentidos, inapelable por su radicalidad. Pensar es como respirar, o se hace irreflexivamente o no existe. Y, si, por casualidad, quieres hacerlo reflexivamente, o con plena conciencia, se convierte en todo un proyecto en sí mismo. Creo que Deleuze marca el desarrollo de la filosofía de los devenires múltiples, algo que va mucho más allá de la crítica a la metafísica. Constituye, por el contrario, un voto de confianza a la capacidad de la filosofía para autorremodelarse. Un elemento esencial de la vitalidad de la filosofía de Deleuze reside en su deliberado despojo de la pomposidad disciplinaria para priorizar los intercambios dialógicos con otras disciplinas –como la física, la genética y las matemáticas–, pero también con las prácticas artísticas y culturales contemporáneas como el cine, el arte y la tecnocultura.

De este modo, bajo el impacto de la creatividad afirmativa, la filosofía se renueva para llegar a convertirse en una noción más amplia. Pienso que el legado fundamental de Deleuze es el devenir creativo de la propia filosofía. La filosofía es redefinida como una actividad que consiste en reinventar la propia imagen del pensar, de forma que se fortalezca con la potencia de las fuerzas activas y positivas, y se sustraiga a las pasiones reactivas o negativas. El amor de Deleuze por la escritura y por la literatura resulta crucial en este ímpetu creativo, puesto que hace crecer la intensidad *(potentia)* de la vida.

El lugar en el que más claramente encuentran su expresión las teorías y los procesos de devenir acordes al modelo radicalmente inmanente propuesto por Deleuze y de manera análoga, aunque disimétrica, por las teorías feministas se halla en la escritura y, especialmente, en los textos literarios y en la clase de fenómenos culturales con los que interactúan. Para Deleuze escribir transcurre en paralelo al proceso de devenir minoría y de devenir mujer y, por consiguiente, es, en la literatura y en las artes, donde él encuentra las mejores ilustraciones para estos procesos. Trinh T. Minh-ha describe inmejorablemente la molecularización del yo que se produce cuando se escribe: «Escribir es devenir. No devenir una escritora (o una poetisa) sino devenir, intransitivamente. No cuando la escritura se amolda a los temas y a las formas establecidas, sino cuando traza por sí misma líneas de evasión»[51]. Deleuze considera que la escritura puede ser, o incluso que debería ser, un vehículo fundamental de desterritorialización o de un devenir minoritario. Es un camino de evasión del falogocentrismo no en sentido metafórico, sino como un proceso de desestabilización del binarismo, la linealidad, y otros hábitos unitarios sedimentados. La escritura es algo próximo a transitar por espacios intermedios, cultivando transversalidad y mutaciones.

Los textos literarios predilectos del nomadismo filosófico son poderosas afirmaciones de posibilidades de vida virtuales. Escribir con este nivel de intensidad no tiene nada que

---

[51] Trinh T. MINH-HA, *Women, Native, Other*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 19.

ver con la actividad diligente de capitalizar la paranoia, el narcisismo y el resto de las pasiones negativas que marcan la triunfante soberanía del «yo». Más exactamente, pienso que los autores y las autoras que Deleuze celebra desestabilizan el «yo» saboteando el nido de negatividad sobre el que se erige. Este proceso afirma la voz impersonal de un yo que no es Uno, sino, por el contrario, un enjambre de devenires múltiples. La *potentia* es un estado no personal de la potencia que genera una forma radicalmente inmanente de singularidad. Esta afirmación es tanto más singular en cuanto que es sumamente impersonal, es decir, expresa la inmanencia de *una* vida, no de la *vida* como idea metafísica. Aquí es donde la escritura se une a procesos vitales de devenir-animal, desde la cucaracha de Kafka a las polillas, los delfines y las mariposas de Virginia Woolf.

Otro aspecto que merece la pena destacar en este punto es la importancia del multilinguismo en la aproximación de Deleuze a la literatura. No se trata, simplemente, de un pluralismo lingüístico, sino, más bien, de un don para, y de un sentido de los dialectos heterogéneos y de los idiomas que se resisten a ser unificados. Por lo tanto, creo que constituye un concepto y una práctica del nomadismo que rompe con el monolingüismo, así como con otras formas de linealidad monolítica. Moverse a través de las lenguas, hablar varias pero sin dominar ninguna, vivir en una constante traducción simultánea, es una localización posible para la sensibilidad nómada que encuentra su mejor expresión en la escritura creativa. Hay que aprender a tartamudear, a rebuscar palabras, a vacilar e incluso, especialmente, en la así llamada lengua «materna». Tal y como he afirmado en otras ocasiones, no hay lenguas maternas, solamente ubicaciones lingüísticas desde las que cada cual toma su propio punto de partida[52]. El acento se coloca en el devenir minoría genérico del lenguaje, en el *no* instalarse en un humus lingüístico. Deleuze vivió y escribió en el periodo histórico del declive del francés como lengua universal y, en algunos aspectos, su trabajo refleja un devenir-minoritario de la gran tradición lingüística imperial francesa. A este respecto, Deleuze es un pensador profundamente multicultural en la medida en que su filosofía vislumbra y suscita un mundo sacudido por una turbulencia lingüística donde la mezcla y la hibridez son la norma y donde incluso el inglés, la lengua del mundo, se está descomponiendo en una variedad de dialectos del que el inglés negro es un buen ejemplo.

Finalmente, es importante subrayar el énfasis que Deleuze coloca en la superioridad de la literatura angloestadounidense como vehículo de devenir y de desterritorialización (especialmente en la abundantemente citada obra de Woolf, Kerouac y Henry James). Explícitamente, Deleuze opone esta línea de fuga estadounidense a la desterritorialización, el devenir y la tradición –centrada en el ego, de carácter racionalista y más bien sofocante– de la novela francesa. Esto no dejará de parecer a los lectores angloparlantes un retrato muy estereotipado de la literatura francesa que expresa, por el contrario, una percepción muy europea de Estados Unidos como la frontera abierta

[52] Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects...*, cit.

y la tradición del «on the road again». Ciertamente, así es, y pienso que el lector informado debería enfocar la lectura de Deleuze de la literatura «angloestadounidense» en gran parte como su propia localización, esto es, como su mapa afectivo o su álbum de fotografías instantáneas escogidas, y respetar la singularidad de las conexiones que Deleuze establece entre ellas. En otras palabras, contrariamente a aquellos críticos que colocan la nomadología deleuziana en el blanco de sus críticas debido a su pretendida falta de objetividad erudita, yo quisiera defender su análisis de las obras literarias y artísticas como cartografías específicas de su propio compromiso con ciertos autores y autoras y con ciertos textos. En lugar de echar de menos un análisis objetivo del método de interpretación textual de Deleuze, creo que es importante valorarlo precisamente como un rechazo de la interpretación, es decir, como un giro antihermenéutico.

Para el nomadismo filosófico, los textos no son *apparati* semiótico-linguísticos que necesiten ser penetrados siguiendo la lógica del significante. Deleuze es particularmente claro en su rechazo a la crítica literaria inspirada en el psicoanálisis con su creencia inherente en la latencia y en el poder de los mecanismos represivos que operan en el texto. Este enfoque expresa también una creencia igualmente fervorosa en los poderes de desvelarlos o de procesarlos con la finalidad de llevarlos al nivel de lo manifiesto. Profundamente materialista, al igual que Foucault, Deleuze considera que todos los textos son impersonales, maquínicos, mecanismos de conexión. Cajas de herramientas en el peor de los casos, vectores de transformación en el mejor, los textos van a ser abordados de acuerdo con el principio de afinidad o de simpatía: se prueban y se ve si funcionan o no. No se trata de una creencia ingenua en la espontaneidad del enfoque personal de la obra de arte. Y tampoco consiste en una especie de relativismo anárquico. Más bien, enfatiza la importancia de las interconexiones afectivas, es decir, la unidad de la estética con lo cognitivo y su contribución conjunta a una ética de la potencia de los afectos positivos.

En concreto, lo que se genera es una aproximación pragmática a los textos que descansa en la premisa de que quien escribe y quien lee no son los sujetos privilegiados de «conocimiento» que siempre pueden localizar las llaves hermenéuticas que abrirán las cámaras secretas de las verdades profundas de un texto. Deleuze ataca esta noción de la soberanía de la pareja autor-lector con la misma pasión que dedica a la crítica de la posición humanista del sujeto. De este modo, como sostuve previamente, él demanda una nueva coalición entre esta pareja que no se basaría en desplazamientos mutuos ni en el rechazo consensuado de sus prerrogativas tradicionales como «propietarios» de la «verdadera» interpretación del texto. Reducir esto a relativismo sería no haber captado en absoluto el aspecto relevante porque lo que aquí se dirime es la reinscripción del texto en un conjunto de variaciones discontinuas que marcan el tempo de un devenir del sujeto. Consecuentemente, la lectura y la escritura son redefinidas como momentos del proceso de devenir minoritario. Aquí, los textos no van a ser interpretados sino, por el contrario, asimilados, consumados, utilizados, o no.

De acuerdo con esto, los textos son explicados como territorios, regiones o áreas encarnadas de intensidad programada o formateada. De ahí la importancia de los elementos que Deleuze señala como constitutivos en los textos que elige: velocidad, fluidez, calidad del aire, moción corporal, y de ahí en adelante. Una aproximación a la literatura inspirada por Deleuze guarda más similitud con una geografía de los afectos, con un mapa de las fuerzas elementales, que con una pieza de crítica convencional y, en este sentido, requiere reajustes radicales en el lector o lectora. Creo que estos ajustes, lejos de tener un carácter indescriptible o errático, pertenecen a un tipo diferente de intervenciones que pretenden expulsar al lector o lectora del texto y devolverle o devolverla a su localización encarnada. El objetivo es desencadenar procesos de transformación o de devenir. El poder de los textos de Deleuze tiene más de *potentia* que de *potestas*. Así pues, la literatura que él ama y a la que nos remite tiene esa misma fuerza que consiste en transportarnos desde los confines inmediatos de nuestra conciencia cotidiana. Para los lectores y lectoras de Deleuze, la literatura es un vehículo de desterritorialización. El «estilo» es, por consiguiente, sumamente importante, siempre que no dejemos de concebirlo, de acuerdo con un registro materialista, como la velocidad específica o el nivel de intensidad que alguien adopta para poder experimentar ciertos efectos textuales y generar así determinados procesos de devenir. El modo hermenéutico es sustituido por un materialismo pragmático que enfatiza la importancia del nexo entre la conciencia y la percepción en oposición al modelo de interpretación basado en el vínculo entre la representación y la conciencia.

El aspecto que me parece interesante acerca de la contribución de Deleuze a los «estudios culturales» es una especie de pragmática de las fuerzas afectivas que determinan ciertos textos. Es una tipología de las pasiones textuales, una especie de meteorología afectiva aplicada que indica la parrilla de salida de posibles líneas de devenir, es decir, de la desterritorialización del sujeto a lo largo del texto. Este enfoque expresa la estructura intensiva y no unitaria, pero sí sexualizada, del sujeto nómada. La cartografía de las fuerzas afectivas en la filosofía de Deleuze se basa en su comprensión compleja tanto del tiempo como de la memoria, a la cual regresaré en las páginas posteriores. El proceso de escritura es un vehículo mediante el cual tiene lugar esta reorganización o trastrocamiento afectivo del sujeto.

Quisiera indicar que, en mi opinión, la nomadología filosófica de Deleuze es una variación sobre el tema de la *écriture fémenine* y que, en este sentido, está íntimamente conectada a sus teorías del devenir mujer. La invitación a introducir más creatividad imaginativa y conceptual es inherente a la noción de devenir mujer, al igual que sucede con la del devenir animal, hasta tal punto que también podría leerse como un concepto literario y estético. Irigaray apela a la constitución de un imaginario alternativo que exprese adecuadamente los aspectos irrepresentables de la sexualidad femenina, como su fluidez, su porosidad y su mucosidad. Deleuze nos invita a enfrentarnos a lo sexual, al otro animal, al objeto físico e irrepresentable y a aprender a expresar su fuer-

za positiva, su gloriosa no familiaridad. Mientras que Irigaray permanece dentro de la constitución lingüística del sujeto y apela, por lo tanto, a una reapropiación femenina y feminista del lenguaje y de la representación, Deleuze se zambulle intrépidamente en los restos poshumanos de la representación y de la sensibilidad. Su deseo es enfrentarnos al caleidoscopio de afectos y de deseos de aquello en lo que uno o una quiere, de un modo deliberadamente no prescrito por la sociedad, devenir. En definitiva, la nomadología filosófica de Deleuze no sólo está cargada desde el punto de vista conceptual, sino que tiene, también, una frondosa riqueza cultural. En tanto que dota a la creatividad de una fuerza nómada, Deleuze hace emerger cuestiones de sensibilidad, afectividad y, en última instancia, de deseo. Por lo tanto, es en este campo donde su encuentro con aliadas feministas es el más resonadamente clamoroso.

Pautas alternativas del deseo

Las diferentes versiones de los temas suscitados por el «devenir mujer» relativos a la sexualidad y a la identidad sexual son absolutamente centrales. Tal y como sostuve en la sección anterior, Deleuze, continuando el trabajo de Spinoza y de Nietzsche, enfatiza el elemento afectivo y de deseo que constituye el núcleo estructural de la subjetividad. Así pues, el sujeto está colocado en una posición marginal respecto al flujo de afectos que lo invisten. El psicoanálisis parte de la misma premisa al afirmar que el sujeto no es el amo o el ama de su casa, pero, en opinión de Deleuze, no consigue tampoco desestabilizar el poder de la conciencia en tanto que centro activo de control moral y racional. Desde una perspectiva conceptual, Deleuze celebra el énfasis psicoanalítico en la primacía de las «pulsiones», pero también argumenta que la teoría y la práctica psicoanalítica acaban por cerrar la misma puerta que inicialmente habían abierto. De hecho, toda la economía del inconsciente es sometida de nuevo en el nombre del Padre y bajo la supervisión moral y política de una racionalidad soberana, socialmente impuesta, consciente y moral. En opinión de Deleuze, el momento de genialidad de Freud es el descubrimiento de la teoría de las pulsiones. Sin embargo, su fracaso es haberlas encasillado de nuevo en un esquema regulador y normativo del sujeto gobernado por la heterosexualidad obligatoria, la reproducción edípica y la máxima rentabilidad en la transmisión de la propiedad, cuya mejor garantía la constituye la estructura socioeconómica y legal de la familia. En otras palabras, Deleuze piensa que el psicoanálisis vuelve a situar las fundaciones afectivas del sujeto en una economía libidinal dominada por el principio falogocéntrico que equipara la conciencia con el control o la dominación despótica por parte de los «continentes oscuros [de su] interior».

Me resulta liberador criticar el impacto teórico del psicoanálisis lacaniano a la luz de la teoría del deseo rizomático de Deleuze influida por el esquizoanálisis de Guattari. Deleuze

evita, de modo hábil, la postura de desatención a los procesos inconscientes en la cual, a mi juicio, cae Foucault. Deleuze no se centra únicamente en los mecanismos sociopolíticos «externos» del psicoanálisis en tanto que institución que perpetúa a través de la historia prácticas disciplinarias y normativas de construcción de los sujetos. Él aborda, por el contrario, el núcleo conceptual de la cuestión constituido por la estructura encarnada, los fundamentos temporales de la subjetividad y la primacía de la afectividad y del deseo. En su trabajo sobre la filosofía del «devenir», Deleuze está particularmente comprometido con la tarea de rescatar el concepto de «memoria» del mar de oropeles metafísicos en el que ha sido arrojado por el psicoanálisis. En alusión a Bergson, a Spinoza y a Nietzsche, Deleuze radicaliza y desquicia el papel de la memoria en la formación del sujeto.

Básicamente, la argumentación de Deleuze y Guattari contra Lacan descansa en lo que ellos consideran su apego semirreligioso a un determinado concepto del deseo y de la carencia. Se trata de un concepto que incorpora y capitaliza, de un lado, la tradición secular de la culpa cristiana y, de otro, la tendencia hegeliana a definir el deseo como la satisfacción de necesidades estructurales que son experimentadas como ausencias y carencias. Ambos aspectos son indisociables del énfasis que el psicoanálisis deposita en la «interioridad» como ubicación del «verdadero yo» del sujeto.

En la sección anterior sostuve que, leído en términos spinozistas, es decir, en términos de afectividad, intensidad y velocidad, el psicoanálisis expresa una serie de fuerzas sumamente negativas simbolizadas por la moralidad de la confesión y la guía sacerdotal o «pastoral», aquello que tanto interesó a Foucault pero que resultaba tan desagradable para la predisposición poshumanista y secular de Deleuze. Apesta a tocador, a burdel y al drama burgués del siglo XIX. Deleuze opina que la misma valoración puede aplicarse tanto al psicoanálisis de Lacan como a la novela francesa, que considera claustrofóbica, enclaustrada y encerrada sobre sí misma hasta el extremo de llegar a un júbilo onanista y a una obsesión neurótica con el yo. La famosa sentencia de Flaubert «Emma Bovary c'est moi» [«Emma Bovary soy yo»], y el comentario al respecto de Sartre constituirían ejemplos inmejorables de aquello a lo que Deleuze se refiere con su crítica. La sensibilidad asociada a la mujer y con la que este escritor clásico se identifica expresa una sexualidad que es, a un tiempo, excitante y negada, expuesta y desautorizada. Su ejemplo lo encontramos en la agonía y el éxtasis de santa Teresa en la reproducción de Bernini, para la que toma como modelo la pasión de Cristo. Asimismo, impregna el imaginario erótico decimonónico, donde *La dama de las camelias (La dame aux camélias)* (y la versión cinematográfica de la misma obra –*Margarita Gautier [Camille]*–, interpretada por Greta Garbo) encarna los excesos y las virtudes de este tipo de pasión sexual, una pasión que, tal y como las feministas, desde Germaine Greer[53] a Naomi Wolf[54], han señalado, se pre-

[53] Germaine GREER, *The Whole Woman*, Londres, Doubleday, 1999.
[54] Naomi WOLF, *The Beauty Myth*, Londres, Vintage, 1991.

dica sobre la enfermedad y la decadencia de la *femme fatale*, cuya pecaminosidad y placeres se convierten en el símbolo vivo de las *fleurs du mal* y de la perversa *jouissance* que generan. Esta visión de lo femenino como un imaginario sexualizado es decadente y, en gran medida, este perfil constituye la línea dominante de la cultura europea.

La filosofía nómada me inspira un imaginario erótico totalmente diferente, quizá levemente más cruel, pero afortunadamente también menos sentimental; un imaginario menos sacrificado y más optimista porque se gira hacia fuera y no hacia dentro; una aproximación más laica a la intensidad y a la pasión, libre de los constreñimientos del confesionario y del burdel, y más afín a las formas tecnológicamente mediadas del deseo con las que actualmente se está experimentando. Este erotismo es cósmico y ecológico y hace alusión a la trascendencia, pero siempre a través y no lejos de la carne.

Para mí, el deseo es un pacto material y socialmente sancionado por el que se estipulan una serie de condiciones que permiten la actualización (esto es, la realización inmanente) de la manera afirmativa de devenir. El deseo es activo en tanto que tiene que ver con encuentros entre múltiples fuerzas y la creación de nuevas posibilidades de potenciación. Está dirigido hacia el exterior y mira hacia adelante, no esta clavado en el pasado de una memoria dominada por la autorreferencialidad falocéntrica. Los procesos inconscientes son básicos para la temporalidad discontinua de este sujeto no unitario. El énfasis recae en la no coincidencia del sujeto con su yo consciente. Deleuze, en cambio, propone un sujeto dinámico y estratificado que está encarnado pero que es móvil, corpóreo e inacabado. Tiene que recomponerse una y otra vez y, por lo tanto, su expresión es concomitante con la constitución del campo social. Esta idea es central en la noción de materialismo encarnado que defiendo en este libro. En términos espaciales, un cuerpo es un segmento de fuerzas que tiene cualidades, relaciones, velocidades y tasas de cambio específicas. El denominador común de todos los cuerpos es que son materia inteligente dotada con la capacidad de afectar y de ser afectada, de entrar en relación. En términos temporales, un cuerpo es una porción de memoria viva que perdura a través de la experimentación de las constantes modificaciones internas que suceden al encuentro con otros cuerpos y con otras fuerzas. En ambos casos, el elemento clave radica en la capacidad del sujeto encarnado para experimentar encuentros e interrelaciones. En este sentido, el deseo y el anhelo por establecer interconexiones descansa en el corazón de la visión de Deleuze de la subjetividad.

Esta visión ontológica de la primacía del deseo expresa también, sin embargo, una crítica de la reducción psicoanalítica del deseo a la (hetero)sexualidad y, ambos, a una actividad genital (preferiblemente reproductiva). Sobre este punto, los autores de *El Antiedipo* son bastante implacables y «nomadizan» el deseo porque quieren liberarlo de la jaula normativa en la que ha sido encerrado por el psicoanálisis. No obstante, este nomadismo radical no es una receta fácil de la anarquía sexual con la que la cultura occidental ha experimentado extendidamente desde el siglo XVIII. Sobre esta cuestión, continúa siendo fundamental el trabajo de Foucault sobre la historia de la sexualidad y,

especialmente, sobre la falacia de la «hipótesis de la represión sexual». En la cultura occidental, lejos de estar reprimida, la sexualidad ha sido producida discursiva y socialmente de una manera muy creativa. Irónicamente, incluso Lacan observó la complementariedad, así como las resonancias existentes entre el «divino» Marqués de Sade y el temible Immanuel Kant. Pienso que la visión de Deleuze del deseo comporta un atractivo más dilatado que lo reinscribe como la pasión fundamental y fundamentalmente positiva, utilizando a Spinoza como eje de palanca.

Así pues, una aproximación nómada o deleuziana spinozista hace hincapié en que, de hecho, la afectividad *(conatus)* está en el corazón del sujeto, pero también en que igualmente este deseo no está interiorizado, sino que es externo. Tiene lugar en el encuentro entre diferentes sujetos encarnados e inscritos que están unidos en la mismidad de las fuerzas que los impulsan. Resonancias externas, intensivas y afectivas convierten al deseo en una fuerza que nos propele hacia adelante, pero que también permanece en frente de nosotros, como un horizonte dinámico y cambiante de encuentros múltiples y diversos, y de traspasos de fronteras y de territorios de todo tipo. Hegel criticó a Spinoza por su teoría positiva del deseo sosteniendo que la negatividad es importante para la autorrealización. De hecho, en el proyecto hegeliano la actualización del deseo implica la muerte del objeto en orden a alcanzar la autosatisfacción del sujeto. En su reivindicación de una teoría más positiva del deseo, Deleuze y Guattari sostienen que la idea del deseo como carencia refleja la historicidad específica, así como las condiciones socioeconómicas de un momento marcado por la dominación capitalista. Está históricamente localizada y, consecuentemente, datada. Actualmente, una vez que la fase decimonónica de apropiación capitalista mediante la oposición binaria ha sido sustituida por las informáticas de la dominación y por la libre circulación de flujos de capital, se está desplegando una noción diferente del deseo[55]. Deleuze y Guattari quieren pensar y actuar dentro de las fronteras del *aquí y ahora* e intentan tanto reflejar las nuevas condiciones históricas como subvertirlas desligando al deseo del proceso de acumulación capitalista. Deleuze proclama una noción del deseo basada en Nietzsche y en Spinoza que ya no se apoya en el sujeto de la modernidad, escindido por un eje dualista, sino en una entidad intensiva que es activada mediante eternos retornos, devenires y flujos constantes de transformación en respuesta a estímulos externos, es decir, encadenamientos de encuentros con múltiples otros. El elemento crucial de esta redefinición es el rechazo a una distinción categórica entre lo material y lo simbólico, o entre lo social y lo semiótico. En la era de internet y de la globalización, estas distinciones son especialmente problemáticas y difíciles de defender.

---

[55] Donna HARAWAY, «A manifesto for cyborgs: science, techonology and socialist feminism in the 1980's», *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Books, 1990, pp. 149-182 [ed. cast.: «Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX», *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995, pp. 251-311].

En mi opinión, Deleuze lleva a cabo una reconfiguración de la interfaz entre la intencionalidad y el deseo en una época histórica en la que, tal y como describí en el capítulo 1, el sujeto es fraccionado y relocalizado a lo largo de múltiples ejes marcados a un tiempo por la globalización y por la fragmentación, en una era en la que la conciencia crítica se encuentra contra la pared debido a la amnesia enérgica impuesta de los cambios que nos están afectando con un nivel excesivo de velocidad y simultaneidad. Es el escenario histórico cambiante el que genera el impulso –si no la condiciones de posibilidad– para una reestructuración radical del sujeto en una entidad deseante. En otras palabras, el movimiento del deseo desde los planteamientos negativos a los positivos está relacionado con la necesidad de cambiar los paradigmas políticos en unas condiciones históricas cambiantes, es decir, las del capitalismo posmoderno tardío.

Barbies Ninja Mutantes: deleuzianas feministas lesbianas

La mayoría de las teóricas feministas ha sido receptiva a la idea de deseo de Deleuze y a su crítica del psicoanálisis. Por ejemplo, en su vehemente rechazo de la diferencia sexual, Monique Wittig fue de las primeras que recurrió a Deleuze para defender sus hipótesis políticas y epistemológicas de una sexualidad múltiple, lésbica y no fálica. En su defensa del movimiento gay y lésbico, Wittig parte de la premisa de que «actualmente el discurso oficial sobre la sexualidad no es más que el discurso del psicoanálisis basado en el concepto a priori e idealista de la diferencia sexual, un concepto que históricamente participa en el discurso general de la dominación»[56]. Parafraseando a Deleuze, ella sostiene, consecuentemente, que, «para nosotras, al parecer, no hay uno o dos sexos, sino muchos, tantos sexos como individuos. Porque, a pesar de que nos hayan enjaulado en un gueto sexual, no concedemos a la sexualidad la misma importancia que los heterosexuales»[57]. Desde esta perspectiva, la noción de Deleuze y de Guattari de la «polisexualidad» se toma como una apología no sólo de la política gay y lésbica, sino también de la hipótesis aparentemente antipsicoanalítica de «tantos sexos como individuos». Esta idea iba a revelarse extremadamente popular.

En sus textos más deleuzianos, aunque singularmente carecen de toda referencia a la obra de Deleuze, Wittig reitera su rechazo a todo lo específicamente femenino, por no hablar de la idea de *une écriture féminine*[58]. En su opinión, «la mujer no puede ser asociada con la escritura porque la "mujer" es una formación imaginaria y no una rea-

---

[56] Monique Wittig, «Paradigm», cit., p. 119.

[57] *Ibid.*, p. 119.

[58] Monique WITTIG, «Postface», en Djuna BARNES, *La Passion*, París, Flammarion, 1982, pp. 111-121, concretamente, p. 111. [Traducido de la versión inglesa por Rosi Braidotti *(N. de la T.)*].

lidad concreta, es la vieja marca grabada con hierro del enemigo que, ahora, algunas se complacen en ver como un viejo hábito por el que hubo que luchar mucho para desprenderse». Descartando toda referencia a la especificidad femenina por considerarla biológicamente determinista y «naturalista», Wittig aborda el problema de la apropiación masculina de lo universal y el subsiguiente confinamiento de lo femenino en lo particular. La cuestión es, entonces, ¿cómo puede una mujer, feminista, expresar ideas de un valor humano general?

En un intento de responder a esta pregunta, Wittig propone la categoría de Deleuze de sujeto minoritario. Tal y como hoy la conocemos, para acceder a esta posición minoritaria se ha de ser miembro de una minoría, pero no basta sólo con eso. «Un texto escrito por un escritor minoritario es operativo sólo si consigue hacer pasar por universal su punto de vista minoritario.»[59] Por ejemplo, una escritora como Djuna Barnes es literaria y políticamente subversiva en tanto que, partiendo de su existencia lésbica, formula visiones de un valor general para todos y todas, no lesbianas inclusive. Este tipo de conciencia es lo que Wittig quiere defender contra el énfasis y la sobrevalorización de lo femenino propuesta por las teóricas de la diferencia sexual.

Encuentro este argumento similar a la defensa de Deleuze del devenir minoritario y, sin embargo, también paradójicamente opuesto a la visión que éste tiene del sujeto como una entidad no unitaria. Wittig defiende tanto los conceptos de polisexualidad y de devenir como la desterritorialización del sujeto, pero no puede compartir las premisas conceptuales sobre las que se apoyan estas nociones. Pienso que Wittig utiliza el lenguaje de la teoría postestructuralista, especialmente el de Deleuze, mientras sigue creyendo en la filosofía humanista de la presencia. A Wittig parece complacerle la idea de sustituir simplemente el viejo sujeto fálico y su anexo femenino por la lesbiana, como próximo sujeto soberano y legitimado. Esta postura continúa apoyando la posición que valoriza al sujeto de enunciación como autónomo y universal, mientras que Deleuze está comprometido con desplazar al sujeto de enunciación del centro del poder discursivo. Judith Butler observa, bastante acertadamente en mi opinión, que la lectura poslacaniana del sujeto efectuada por Deleuze que define éste como una entidad libidinal, sitúa al deseo no sólo como una fuerza positiva, sino también como el punto de evanescencia del yo en tanto que entidad consciente y dotada de voluntad. Ésta es la razón por la que Butler, de espíritu racionalista, discrepa de Deleuze. No obstante, ella también difiere radicalmente de la definición prepsicoanalítica de la sexualidad elaborada por Wittig, que concibe ésta como una serie de «articulaciones autodeterminadas por el sujeto individual», y del deseo como la transcripción ideológica de códigos sociales[60]. Wittig es una humanista que todavía está atrapada en la metafísica de la sustancia, es decir, en la creencia de que la

[59] *Ibid.*, p. 116. [Traducido de la traducción de Rosi Braidotti al inglés (N. de la T.)].
[60] Judith Butler, *Gender Trouble*, cit., p. 167.

categoría de «sexo» lleva a la expresión de identidades anteriores al género que son disciplinadas por el deseo heterosexual. Wittig confunde volición con deseo.

En mi opinión, aunque Wittig cita abundantemente la defensa de Deleuze de la polisexualidad y de las sexualidades múltiples, su línea de argumentación es ajena a las revelaciones del postestructuralismo. Su postura tan simplista sobre el *locus* del poder social y tan implacablemente indiferente respecto a las «mujeres» como «sexo femenino» aboca a Wittig a una noción paradójicamente *idealista* tanto de las «mujeres», o del sexo femenino, como de las identidades sexuadas. En la medida en que, en su opinión, estas últimas son un resultado directo de marcas sociales, se ven reducidas a construcciones mentales, esto es, la identidad es una idea sostenida con el objetivo de reforzar el control social.

Tal y como sostuve en el capítulo anterior, la nomadología filosófica parece estar funcionando como un imán capaz de atraer a un abanico relativamente amplio de posiciones *queer*, perversas o intermedias que confluyen en torno al proyecto de destruir, superar o abolir el sistema de géneros. Como Patton ha sugerido acertadamente, esta posición está inspirada en el discurso marxista de la abolición de la «clase» y de las relaciones de clase. Esta lectura de la filosofía de Deleuze se enmarca, por lo tanto, en el imaginario social transexual de la cultura postindustrial. No comparto esta coalición feminofóbica y, aunque me divierten las idiosincrasias y las contradicciones de las diferentes posiciones que se adoptan, así como las formas en las que aluden a Deleuze, mi línea de cuestionamiento sigue su rumbo. Soy consciente de que corro el riesgo de caer en la ingenuidad o de ser acusada de incompetencia filosófica por parte de una colección de neófitos sabelotodo, aunque esto último no me parezca tan grave. Yendo deliberadamente a contracorriente del talante lealista que caracteriza la recepción contemporánea del coautor de *El Antiedipo*, nunca me cansaré de hacer la observación demoledora: «Todo esto está muy bien, pero ¿qué demonios sucede con la diferencia sexual entendida como una relación de poder disimétrica entre sujetos sexuados?».

Esta pregunta también ha sido lanzada desde otros círculos, donde el diálogo entre Deleuze y el feminismo ha producido, en mi opinión, transgresiones más creativas. Por ejemplo, Elizabeth Grosz es una eminente feminista deleuziana que ha hecho contribuciones significativas a los debates sobre el deseo nómada. Grosz, no sin ciertas vacilaciones, practica exactamente el mismo esquizoanálisis que predica y propone, por consiguiente, «no abrazar ninguna postura feminista de modo definitivo y sumergirse en el (los) proyecto(s) articulado(s) en el libro *Mil Mesetas*, de Deleuze y Guattari»[61]. En mi opinión, el punto de partida de Grosz no está exento de cierta relevancia política, puesto que responde a esa simpatía y empatía afectivas, o sentido de la conexión, que describí anteriormente como uno de los puntos de intersección más penetrantes entre

[61] Elizabeth GROSZ, «A thousand tiny sexes: feminism and rhizomatics», en Constantin V. Boundas y Dorothea Olkowski (eds.), *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*, cit, p. 191.

Deleuze y el feminismo. En su opinión, la política rizomática «teoriza, de un modo más claro y directo que las filosofías políticas que la contestan o que constituyen sus alternativas (incluido el marxismo, el socialismo, el liberalismo y el anarquismo), la clase de luchas teóricas y políticas en que están implicadas las feministas»[62]. Aunque Deleuze raras veces reconoce su deuda con la práctica feminista, aquí se crea una conexión positiva. Grosz intenta combinar los aspectos potencializadores de la teoría de la diferencia sexual inspirada en el psicoanálisis (Irigaray) con un interés por el deseo lésbico como una versión de la nomadología o del devenir minoritario de las mujeres.

Pensadora sensual y muy interesada en la sexualidad, Grosz enfatiza la visión deleuziana de la subjetividad como multiplicidad, policentricidad, colectividad, dinamismo y transformación. Ella evidencia una especial atracción por el rechazo a la noción psicoanalítica de deseo como carencia y por la posibilidad de reconceptualizar otras composiciones del mismo. A este respecto, la rama de la teoría *queer* a la que pertenece Grosz es de una fibra conceptual completamente distinta a la de Wittig (idealista), la de De Lauretis (psicoanalista) o la de Butler (derridiana). La lectura que Grosz realiza de Deleuze se concentra en el potencial creativo de su concepto de diferencia como pura positividad desligada de las dialécticas de la ordenación y la negación jerárquicas. Grosz explora los aspectos spinozistas de la filosofía del cuerpo construida por Deleuze en relación con las formas autodestructivas de comportamiento corporal como la anorexia/bulimia[63]. Apoyándose en el empirismo trascendental de Deleuze, Grosz desarrolla una aproximación feminista a la filosofía de los afectos y las relaciones que implica un deseo de comprender y de mostrar afinidad con comportamientos que la cultura dominante considera como desviados, patológicos, adictivos o, llanamente, enfermos.

Conviene no olvidar que los afectos son la capacidad del cuerpo para entrar en relación, para ser afectados. Por lo tanto, las relaciones son los vínculos vitales que puede establecer un cuerpo con otros cuerpos. En este sentido, un cuerpo indica meramente una dosis y una composición determinada de fuerzas, una porción de afectos enmarcados social y temporalmente: se trata de un fenómeno múltiple. Grosz despliega el antihumanismo feminista en el análisis del sexo y de la sexualidad tomando como punto de referencia a Deleuze y Guattari[64]. De este modo, interpreta la heterosexualidad como una instancia de poder impuesta y dominante, y fuerzas como la misoginia y la homofobia en términos de formaciones molares o mayoritarias que niegan, reducen y degradan el potencial del cuerpo para expresar su intensidad o nivel y grado de deseo. Esto permite a Grosz argumentar que la homofobia puede ser descrita como una fuerza negativa, reactiva, que separa a un cuerpo de lo que «puede hacer», de cierto nivel de activi-

[62] *Ibid*., p. 193.
[63] Elizabeth GROSZ, *Space, Time and Perversion. The Politics of Bodies*, Sidney, Allen y Unwin, 1995.
[64] *Ibid*.

dad y de *potentia* que es considerado desmesurado o transgresor. Grosz codifica el lesbianismo como una senda de devenir y enfatiza el desafío que plantea al statu quo. En la medida en que la esencia no es más que la sedimentación de hábitos repetidos, la repetición de los gestos sexuales familiares es socialmente reforzada por encima de la experimentación y del riesgo. Frente a esto, Grosz apunta a la sexualidad gay y lésbica como expresiones de un devenir minoritario que son muy prometedores para el proyecto de dislocación de los sujetos humanistas. No obstante, ella evita caer en el esencialismo lésbico haciendo hincapié en que la reivindicación de contraidentidades no es lo único importante para la política de la radicalidad sexual, aunque se trate de identidades que nos hayan enseñado a despreciar. Lo importante es cómo se vive o se interpreta una heterosexualidad *queer* o un lesbianismo *queer*. Aquí, la importancia recae en la faceta procesual del devenir. Sin embargo, está mucho más comprometida con reconfigurar la sexualidad *queer* que con el nomadismo filosófico y se distancia de la organización psicoanalítica del deseo alrededor del núcleo de la fantasía apelando, en su lugar, a los placeres multilocalizados.

Grosz va más lejos y sostiene, sin embargo, que, para Hegel, como para Freud y Lacan, el objeto «adecuado» de deseo es el deseo del otro[65]. Ser capaz de someter al otro, de imponer el propio deseo sobre el otro de tal modo que ella o él se convierta en el objeto de ese deseo, es el momento constitutivo de la sexualidad. Se trata de la tan discutida dialéctica del «amo-esclavo» que es central, entre otras, para la filosofía del amor de Beauvoir. Aunque haya habido importantes intentos feministas de reconfigurar este doble vínculo mortal entre el yo y el otro y su papel en la seducción y en la vida de las fantasías como, por ejemplo, la sofisticada mezcla de las teorías de las relaciones de objeto y la ética feminista de Jessica Benjamin[66], Grosz prefiere avanzar en otra dirección. El psicoanálisis está contaminado por una ontología de la carencia y de la culpa que persiste en postular la lógica del deseo en términos de tener/no tener (Freud), o en el modelo lacaniano de ser/no tener el falo. Dejando atrás sus orígenes lacanianos, Grosz regresa a Spinoza en tanto que proporciona una fuente de inspiración alternativa para conceptualizar el deseo de acuerdo a un modelo monista y no basado en el dualismo. Aunque el monismo de Spinoza no está exento de problemas para el feminismo[67], la univocidad de la materia y la centralidad del deseo le convierten en una alternativa plausible a la dialéctica hegeliana. Tal y como sostuve anteriormente, el deseo como producción, el inconsciente como un proceso de expresión de interconexiones múltiples y polimorfas y la fantasía como motor para la invención de miríadas de flujos y de placeres constituyen un nuevo escenario que se ha hecho posible gracias a una aproximación nómada a la sexualidad.

---

[65] *Ibid.*

[66] Jessica BENJAMIN, *The Bounds of Love*, Nueva York, Pantheon, 1988.

[67] Moira Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, cit.

Sobre este punto, la alianza y la afinidad que unen a Grosz con Alphonso Lingis son especialmente significativas. En una destacable serie de interpretaciones miméticas del estilo de pensamiento de Deleuze, Lingis se apoya en él para infundir energía a su propio proyecto de reconfigurar la sexualidad de una manera nómada. Lingis plasma a sus sumamente controvertidos textos una de las más poderosas interpretaciones del esquizoanálisis. Su polisexualidad nómada es heredera de la tradición del deseo homosexual inaugurada por Guy Hocquengem, uno de los primeros activistas gays en Europa (junto con Lotringer, en Nueva York) en referirse a la polisexualidad de Deleuze y Guattari de un modo políticamente potenciador[68]. Hocquengem toma la categoría de «homosexual» como una subcategoría del sujeto mayoritario o dominante, del mismo modo en que la Mujer es lo Otro de lo mismo de acuerdo con el análisis deconstructivo de Irigaray. Su análisis se propone separar la categoría de la homosexualidad de este sistema edipizado y convertirla en un lugar de experimentaciones y de flujos de carácter diverso y antiedípico. En la medida en que la producción de deseo está gobernada por la dialéctica de la elección de objeto, construyendo oposiciones binarias únicamente para ser integradas en un sistema que privilegia a lo Uno y a lo Mismo, Hocquenguem sostiene que un deseo homosexual desligado de los objetos apropiados puede suponer una quiebra en el sistema e inyectar en el mismo una fuerte dosis de perversidad y de flujos polimorfos. El deseo nómada no tiene objeto ni compromiso. Sin embargo, totalmente inmerso en la lógica del dominio masculino, Hocquengem no tiene tiempo ni ganas de preocuparse por la homosexualidad femenina, si bien su defensa del deseo *queer* como no uno se hace eco de la reconfiguración de Irigaray de la sexualidad femenina como múltiple y compleja dentro de sí misma. Irigaray continúa apegada al objeto «adecuado» de deseo, así como a la idea de lo simbólico y, de este modo, reinscribe la heterosexualidad en un modelo polimorfo, mientras que Hocquengem privilegia la elección de un objeto «inadecuado» que él desliga del esquema de significación lingüística hegeliano.

Creo que estos intentos de reconciliar los enfoques «feminofóbicos» y «feminofílicos» del deseo son fascinantes a la vez que poco convincentes. En mi opinión, la cuestión central es el *status* de lo femenino material/materno y las muchas, y potencialmente contradictorias, maneras en las que continúa afectando a la constitución de la subjetividad y de las sexualidades femeninas. Igualmente considero importante una política de la localización, tal y como se actualiza en el método de llevar a cabo análisis cartográficos de la posición que se ocupa. A este respecto, creo que una de las paradojas llamativas de la filosofía de la encarnación que propone Grosz descansa en que no está inscrita en los problemas contextuales, históricos y geopolíticos que la atraviesa. Los verdaderos anclajes del pensamiento de Grosz son textuales y, aunque las cuestiones de la corporeidad son temática-

[68] Para un esclarecedor análisis de la teorías de Hocquegem, véase Bill MARSHALL, *Guy Hocquengem: Beyond Gay Identity*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 1997.

mente centrales de su corpus, sufren de una omisión sistemática de la geopolítica de su propia localización dentro de las relaciones de poder. En este sentido, considero a Grosz una escritora utópica, atrapada en el «no lugar» y en el «todavía no» de las teorías postestructuralistas de la diferencia, y bastante satisfecha con esta posición.

Tamsin Lorraine sostiene que tanto Deleuze como Irigaray abordan aquello que es irrepresentable dentro de la filosofía occidental. Por un lado, en Deleuze se trataría de una noción nómada y fluida de la actividad de pensar que construye un puente sobre la brecha constitutiva entre la mente y el cuerpo, la razón y la imaginación y el ser y el devenir. Por otro, para Irigaray consistiría en un femenino múltiple y fluido desligado de la lógica especular de lo masculino/femenino, activo/pasivo, significante/carencia[69]. En mi opinión, el lugar de intersección entre el nomadismo filosófico y el feminismo de la diferencia sexual se encuentra en el sujeto encarnado y articulado en torno a múltiples centros. En este sentido, el trascendental empírico de Deleuze y el «trascendental sensible» de Irigaray constituyen los dos ejes que nos indican este punto de intersección. Ambas ideas nos ofrecen el lugar de confluencia más fructífero entre sus respectivos sistemas de pensamiento y proyectos políticos. Sin embargo, no quisiera desligar a ninguno de ellos de las políticas de localización y de los modos específicos de responsabilidad que proponen. Deleuze e Irigaray brindan un análisis minucioso del sujeto encarnado y de las cuestiones de la diferencia en el marco de su propia visión de la filosofía como una cartografía del presente. Esto implica una atención renovada y constante a las bases móviles sobre las que se asientan las relaciones de poder inscritas en la sociedad.

El rostro blanco de la feminidad en las sociedades postindustriales

Yo diría que el espíritu minoritario está vivo y no evidencia síntomas de decaimiento, no sólo entre las filas de las ciberfeministas y de las *cyber-girls*, sino también en la filosofía crítica, la música, las artes, el movimiento ecologista y la construcción de espacios multiculturales. De hecho, está muy concurrido en los márgenes y la novedad nunca está donde se la espera. Pero igualmente fuerte e incluso más vibrante es la hebra que apunta al devenir minoritario dentro del discurso teórico.

Por ejemplo, en su afinada y optimista interpretación del «devenir mujer», Camilla Griggers[70] describe, de manera crítica, la construcción de la feminidad y el fenómeno de la mujer posfeminista en Estados Unidos a finales del siglo XX como una «máquina abstracta» de la tecnología avanzada capitalista:

---

[69] Tamsin Lorraine, *Irigaray and Deleuze. Experiments in Visceral Philosophy*, cit.

[70] Camilla Griggers, *Becoming-Woman*, cit.

> Sus formas de expresión están determinadas por medios ópticos y electrónicos, por la psicofarmacología, por la máquina de guerra, por la industria química, por la tecnología plástica y por la biociencia. En este sentido, la máquina abstracta de la feminidad no podría ser más real. Ella es la mirada que te sonríe desde la página, es la voz que te llama en una transmisión electrónica. Ella la que se gira indiferente y se aparta de ti para mirar fijamente al ojo de la cámara, o a la pantalla del radar mientras retransmite un bombardeo en el desierto. En privado, ella no puede evitar vomitar en el cuarto de baño todo lo que ha consumido. Su útero es una política, como su rostro[71].

La feminidad está atrapada en el doble vínculo tendido por la posmodernidad contemporánea al ser lo «Otro» (de lo mismo) y, simultáneamente, estar integrada en lo mayoritario. En las sociedades postindustriales contemporáneas, esta feminidad dominante funciona como un lugar de proliferación de las diferencias mercantilizadas. La princesa Diana constituye un ejemplo. Ella es el patético y «despótico rostro de la feminidad blanca» y también el chivo expiatorio, la víctima propiciatoria. El valor de icono que ha cobrado el rostro de la princesa Diana, blanco, imperial y sacrificado al mismo tiempo, es una figuración pertinente de las paradojas que atraviesan a cierto tipo de feminidad contemporánea. Recientemente, Diana ha recibido una renovada atención crítica. El tema más recurrente gira en torno a los poderes de identificación que Diana activa y evoca. Por ejemplo, Johnson mantiene que Diana se convirtió en un icono gay debido a la historia de opresión y de redención que marcó su existencia[72]. El patetismo espectacular de su «salida del armario» como bulímica –una condición secreta, por definición– también contribuye a su atractivo gay, al igual que la innegable simpatía de Diana hacia el *glamour* y el encanto de los hombres gay en la industria del espectáculo. Su activismo en la lucha contra el sida y su infeliz búsqueda de satisfacción erótica y emocional son parte de la misma configuración. Ella es abyecta y gloriosa al mismo tiempo.

Tal y como sostiene Spurlin, igualmente importante en el análisis del poder evocador y *queer* de Diana es su valiente y desesperada denuncia de la política de género dentro de la familia real británica[73] materializada en su rechazo a «marcharse calladamente», en su salida de las convenciones codificadas del matrimonio por conveniencia característico de la clase alta y en su desafío a la normatividad heterosexual en la esfera de las infidelidades

[71] *Ibid.*, p. X.

[72] Richard JOHNSON, «Exemplary differences. Mourning (and not mourning) a princess», en Adrian Kear y L. Deborah Steinerg (eds.), *Mourning Diana. Nation, Culture and the Performance of Grief*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999.

[73] Veánse William J. Spurlin, «Reproducing the posthuman body: ectogenetic fetus, surrogate mother, pregnant man», en A. Kear y L. D. Steinerg (eds.), *Mourning Diana. Nation, Culture and the Performance of Grief*, cit. y Beatriz Campbell, *Diana, Princess of Wales. How Sexual Politics Shook the Monarchy*, Londres, The Women's Press, 1998.

masculinas y del sometimiento y pasividad femeninos. Diana transgrede y excede la matriz heterosexual y, de este modo, une sus fuerzas a la política *queer* aunque ella misma, claramente, no sea gay. Valerie Walkerdine señala otro patrón de identificación con Diana a un nivel más comprensivo, esto es, de «masas»[74]. La lucha de Diana por la supervivencia refleja y representa la lucha común y corriente por la autodefinición que la mayoría de los seres humanos tiene que atravesar para convertirse en sujetos psicológicos. Diana encarna la naturaleza dinámica e impregnada de dolor de devenir un sujeto.

El hecho de que la mayoría de las personas que lloraron su pérdida fuesen mujeres, jóvenes, gays y negros es sumamente revelador del terreno movedizo sobre el que la Mismidad y la Diferencia se relacionan y acampan una frente a la otra. En la época de la transformación postindustrial del Reino Unido y de la erosión de la identidad y de los valores tradicionales de la clase obrera, la masculinidad no puede ser inmune a la crisis. Walkerdine añade:

> En el momento en el que Diana emprendió su proceso de autotransformación, muchas mujeres estaban teniendo que rehacerse a sí mismas desde el punto de vista económico, doméstico y personal. Este proceso, al que en ocasiones se hace referencia como la «feminización de la economía», no sólo produce un enorme cambio en las relaciones de clase, sino también un enorme desplazamiento en las relaciones de género. Puede ser que muchos de los hombres que tenían que enfrentarse al terrible luto por su trabajo y por su masculinidad comenzaran a tener que enfrentarse igualmente a la emotividad y a la capacidad para la autotransformación que Diana encarnaba[75].

El devenir mujer de estos hombres y mujeres transcurre a lo largo de líneas paralelas pero disonantes. En lo que parece ser un juego de cambio de roles, o de «desdoblamiento de género», la «suavización» que experimentan los antiguos amos es pareja al reforzamiento de la capacidad para autodefinirse por parte de los antiguos Otros. Leído haciendo referencia a los devenires nómadas, yo diría que lo importante en este proceso no es tanto el nivel de éxito alcanzado en el acceso a una condición de sujeto psicológica y funcional, o a una posición de sujeto dominante, sino lo contrario, es decir, el desmantelamiento de ambos polos. En otras palabras, la dislocación potencial de las precondiciones mismas de la identidad es lo que proporciona un elemento de transformación activa o de devenir subversivo a lo que, de otro modo, no sería más que una inversión de roles en el sentido de un readecuación en los términos, dentro del mismo marco inalterado.

---

[74] Valerie WALKERDINE, «The crowd in the age of Diana. Ordinary inventiveness and the popular imagination» en A. Kear y L. D. Steinerg (eds.), *Mourning Diana. Nation, Culture and the Performance of Grief*, cit.

[75] *Ibid.*, p. 103.

Diana, como acontecimiento socio-simbólico, es un sujeto subversivo en tanto que ella va adquiriendo conciencia progresivamente de las formas en las que, simultáneamente, habita y desafía o trastorna las muchas facetas de su identidad social como princesa/madre/esposa/celebridad/carne femenina sexualizada/bulímica/sujeto deseante/soltera/filántropa, etc. Es una multiplicidad en desacuerdo consigo misma, cuya distorsión la singulariza pero como un sujeto disonante, fragmentado y realmente incómodo, como un cuerpo con filtraciones, como una imagen «no tan perfecta». Pienso que la mezcla de patetismo y de privilegio es parte integrante de la atracción que ejerce y también de su extraño carisma. Millones de personas se identificaron con esto, en parte a causa del conjunto «no tan perfecto» que transmitía, de ser un éxito sólo parcial.

A este respecto, resulta esencial racializar este proceso y pensar acerca del rostro blanco despótico y patético de la princesa Diana como en ese lugar contestado y contradictorio donde puede tener lugar la transformación. Como ya indiqué en las páginas precedentes, este proceso coincide con la disputa global a raíz de la disolución de las entidades imperiales y la expansión generalizada de las identidades de la diáspora en la posmodernidad. Según Jatinder Verma[76], la princesa Diana sobresalió desde dentro de la «decoloración» generalizada[77], o el proceso relativo a la construcción de la identidad blanca como superior[78], que siguen teniendo un lugar en la constitución de las identidades contemporáneas.

El valor de icono del rostro de la princesa Diana suscita una serie de observaciones acerca de la economía política de la posmodernidad contemporánea y la localización de la identidad blanca dentro de la misma. Por ejemplo, Camila Griggers se apoya en el trabajo de Deleuze para analizar la producción social de los rostros como paisajes del poder y pasaportes para la normalidad. Poseer el rostro «correcto» es un proceso social de subjetivación que funciona mediante exclusiones binarias: «¿Es blanca o negra?, ¿heterosexual o lesbiana? Su cara te lo dirá»[79]. Siguiendo la definición de normalidad de Canguilhem y de Deleuze como el grado cero de la desviación o de la monstruosidad, Griggers analiza la producción de la feminidad blanca como un lugar de tendencias esquizoides y contradictorias en torno a los ejes del privilegio y la mercantilización.

En el capítulo 1 superpuse la iconicidad blanca del cuerpo de la princesa Diana y los rostros anónimos de las innumerables mujeres que nos miran fijamente desde la pantalla de televisión en una búsqueda de ayuda por la supervivencia. Éstas son las dos caras de la misma moneda de la feminidad exacerbada característica de la posmodernidad.

---

[76] Jatinder VERMA, «Mourning Diana, Asian style», en A. Kear y L. D. Steinerg (eds.), *Mourning Diana. Nation, Culture and the Performance of Grief*, cit.

[77] *Ibid.*, p. 121.

[78] Ruth FRANKENBERG, *White Woman, Race Matters: the Social Construction of Whiteness*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1993.

[79] Camilla Griggers, *Becoming-Woman*, cit., p. 3.

Asimismo, son opuestas en términos de localizaciones de poder, derechos y privilegios. El caso de la princesa Diana es significativo en tanto que, en ocasiones, ella consigue combinar elementos tanto de sacrificio como de triunfo y, de este modo, causa un grave trastorno en el registro de la representación.

Griggers también aplica un tratamiento diferencial a la producción de la feminidad blanca sobre las mujeres blancas, y de las muchas «otras» o minorías. El rostro blanco despótico sobre una mujer blanca es el signo de su molaridad y de su normalidad mientras que, en una mujer negra, es una medida del racismo, un intento de integrar la diferencia en la lógica de la mismidad. En este punto, es inevitable acordarse de las muestras del blanqueamiento de Michael Jackson, así como del uso actualmente extendido de productos decolorantes/blanqueadores en los cuerpos, el pelo y, especialmente, en los rostros de las personas negras a lo largo de la mayor parte del globo. Hay varios procesos abiertos para intentar situar y relocalizar la blancura y no todos ellos van en la dirección de lo molar, ya que algunos implican itinerarios antirracistas de devenir-minoritario. Así pues, un rostro blanco impuesto sobre una *drag queen*, al igual que en la moda de la lesbiana radical chic, puede constituir un acto subversivo. Esto apunta a sendas asimétricas y diferenciadas de devenir que se despliegan partiendo de posiciones de sujeto disimétricas y, en última instancia, irreconciliables. Es necesario no olvidar la disimetría en orden a dar sentido a los patrones de deconstrucción, supresión y devenir, tanto negativos como positivos, que fluyen a partir de aquélla.

Grigger sostiene que el posicionamiento político radica en devenir minoritario o molecular de acuerdo con una filosofía materialista radical y pragmática de transformaciones multiestratificadas. El devenir mujer es subversivo en tanto que supone un esfuerzo activo hacia la transformación de los signos, las prácticas sociales y las historias encarnadas de la feminidad institucionalizada blanca. Una aproximación deleuziana demanda renunciar a la búsqueda de una identidad modelada conforme al sujeto molar/sedentario para, en cambio, activar múltiples devenires alejados de la identidad. Algunas de estas transiciones ya se están produciendo como demuestra el hecho de que tantos cuerpos estén fallando o dejando de producir los códigos programados, de lo cual el uso de Prozac o la propagación de la anorexia y la bulimia son síntomas inapelables. Sin embargo, estas averías no son suficientes para interrumpir el funcionamiento de la máquina. Griggers está especialmente intrigada y preocupada acerca de la posición del cuerpo lesbiano en esta economía de mercantilización. La identidad lésbica no es una excepción a la regla de la fragmentación posmoderna. Está, incluso, situada en una de las zonas de mayor turbulencia.

En tanto que el lesbianismo, especialmente el modelo antimujer y transexual del mismo predicado por Wittig y por otras lesbianas radicales, encarnaba el desdibujamiento del dualismo de género clásico y la explosión de las diferencias entre lo masculino y lo femenino, Griggers sostiene que no consigue ser subversivo. En realidad, está situado en la cresta de la ola de la exposición y la reificación del cuerpo sexuado. La proliferación de diferencias en

beneficio de la economía de mercado es uno de los rasgos distintivos de la posmodernidad, tal y como sostuve en el capítulo 1, y, en este sentido, el lesbianismo corre actualmente un riesgo todavía más elevado de caer en un proceso de mercantilización del que corren otros tipos de sexualidad. Esto se pone de manifiesto en la circulación de imágenes y modelos como el falo lésbico, las bolleras de pintalabios *[lipstick dykes]*, las lesbianas sadomasoquistas, las madres lesbianas fálicas, los fugaces quince minutos de fama de Madonna como amante lesbiana de Sandra Bernhardt y una tendencia en el ámbito publicitario a las identidades de género intermedias en las sociedades del capitalismo avanzado. Griggers concluye que, en Estados Unidos, bajo la presión de la ideología de los «valores familiares», «la lesbiana puede aparecer como figura porno a la vez que debe ser censurada como obscena»[80].

Éste es el tipo de juego con la identidad que Cindy Sherman ofrece al público de los museos y a la gente del mundo del arte y que es ofrecido como un servicio sexual por activistas del sexo como Susie Bright/Sexpert que desterritorializa las identidades de sexo convencionales, así como por la sexualidad *queer* en su búsqueda de subversión y diversión. Las lesbianas son capturadas en las mismas contradicciones históricas que el resto, ya que ellas están simultáneamente dentro y fuera de lo mayoritario. El acento recae en la búsqueda de cambios y de transformaciones. La lesbiana afronta la tarea de componer cuerpos desorganizados, cuerpos rompedores y monstruosamente híbridos mientras que, al mismo tiempo, sigue dentro del sistema que intenta subvertir. De hecho, lo importante sobre el deseo es «preguntar no a qué impulsos corresponden los deseos, sino en qué composición encajan bloques diversos de devenir»[81].

Así pues, el feminismo nómada abre la definición de la sexualidad femenina y del sujeto para que puedan abarcar relaciones de poder más globales que aquellas que sólo vienen determinadas por el género, con especial inquietud por cuestiones relativas a la violencia, la guerra y las tecnologías de muerte militares. Regresaré a esta cuestión en el capítulo 5. El único modo de resistir a esta maquinaria conducente a la muerte consiste en elaborar identidades híbridas transformadoras trabajando tanto dentro como fuera; en los frentes mayoritario y minoritario simultáneamente. La política sexual de esta apropiación feminista del devenir mujer descansa en una lectura sobria de la lógica del capitalismo avanzado y de las localizaciones contradictorias de la feminidad dentro del mismo. En líneas generales, la marca de las feministas deleuzianas es la siguiente:

1. Su compromiso radical con el diseño de mapas cartográficos, esto es, materialistas, de las relaciones de poder contemporáneas con especial atención a la tecnología.
2. El énfasis en la carne, la encarnación, la afectividad y la positividad de la sexualidad.

---

[80] *Ibid.*, p. 40.
[81] *Ibid.*, p. 114.

3. La prioridad que ellas dan a los procesos de devenir, composiciones y conexiones más que a la política de la identidad.
4. Un saludable desprecio por la distinción entre la alta y la baja cultura, con especial énfasis en la creatividad, la expresión artística y la puesta en práctica, activa, de sus teorías en el espacio de la escritura y de la producción de textos nómadas.
5. Una relación zigzagueante con la diferencia sexual.

Conclusión

Pienso que uno de los aspectos más lamentables de la teoría feminista durante las últimas décadas del último milenio lo constituye el hecho de que la seducción que paulatinamente fue ejerciendo sobre ella la nomadología, la rizomática y la maquinaria conceptual de Deleuze, estuviese acompañada de una reducción a la marginalidad del aparato conceptual análogo, pionero, e igualmente poderoso, de la teoría feminista de la diferencia sexual. Creo que lo «femenino» de Irigaray puede leerse, junto al concepto de lo «virtual» de Deleuze, como un proceso simultáneo de huida de las premisas falogocéntricas y de afirmación y, por lo tanto, de creación, de nuevos territorios. He señalado anteriormente que hay razones históricas y políticas muy convincentes que explican por qué Irigaray se aferra al esquema dialéctico relativamente clásico del sujeto que se perpetúa en el psicoanálisis lacaniano. Pienso que ninguna feminista comprometida con un trabajo político dirigido a mejorar el *status* de las mujeres puede permitirse abandonar completamente este esquema. Si en un principio parece un postergamiento, una especie de retraso teórico inherente al feminismo que lo confina en unos marcos teóricos caducos, lo primero que quisiera sostener es que esta paradoja del sujeto feminista no necesaria o inevitablemente le condena a la molaridad y, por lo tanto, a la normatividad despótica. Nuevamente quisiera insistir en mi idea de que este hilo antifeminista, que al día de hoy privilegian tantos jóvenes deleuzianos, no hace justicia a la filosofía de Deleuze, por no hablar de la teoría feminista. Y, segundo, opino que esta paradoja proporciona una plataforma política a la diferencia sexual, esto es, la capacidad de traducirse en acción y en políticas concretas. Sin embargo, el marco conceptualmente más subversivo de Deleuze sufre de una falta de aplicaciones posibles.

En mi opinión, uno de los hechos más sorprendentes es observar que serios académicos deleuzianos, como Holland, cuando intentan trasladar a Deleuze al feminismo, confrontan el pensamiento deleuziano automáticamente con la teoría *queer* y, especialmente, con la noción de Butler de la performatividad sin apenas arañar la superficie del debate. Aunque Holland[82] traza algunas comparaciones útiles y relevantes dentro del materialismo feminista clásico y, de este modo, hace emerger cuestiones relacionadas con el

[82] Eugene W. HOLLAND, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*, Nueva York y Londres, Routledge, 1999.

trabajo, la estructura familiar, etc., a un nivel más conceptual pienso que en ocasiones opta por el camino más fácil. Butler no sólo ha rechazado abiertamente las teorías de Deleuze en su trabajo, sino que cualquiera que se haya sentido seriamente atraído o atraída por su pensamiento debe saber que no se puede establecer ninguna equiparación teórica entre ella y las filosofías rizomáticas o nómadas[83]. Las raíces filosóficas de Butler, así como su agenda política, son de una índole completamente distinta. El modo precipitado en el que Holland aborda la intersección del feminismo con Deleuze no hace justicia a ninguno de los dos. Igualmente, condena a Butler al papel imposible de suplente para las teorías más diversas y descabelladas, incluso aquellas que manifiestamente tienen poco que ver con su obra.

Frente a esta tentativa de vulgarización, me gustaría volver a insistir en que aquellos estudiosos y estudiosas que admiren a Deleuze y tengan la convicción de que se puede establecer un diálogo con el feminismo deben revisar el primer corpus de Irigaray. En un reciente trabajo, Olkowski se gira hacia la recepción estadounidense de Irigaray, especialmente a la acusación de esencialismo, y se sorprende del modo en el que dicha recepción evoca y, al mismo tiempo confirma, la recepción igualmente ambivalente de Deleuze[84]. Siguiendo la crítica de Tina Chanter, Olkowski argumenta que los desprecios estadounidenses normalmente refuerzan, o bien patentizan, las mismas dicotomías que Irigaray está poniendo en tela de juicio. En opinión de Olkowski, los puntos de intersección entre Deleuze e Irigaray son de interés desde un punto de vista pragmático e, igualmente, en la praxis, en el activismo social, en el lenguaje y en las prácticas literarias, así como en un nuevo marco filosófico que «comprenda la multiplicidad sin crear binarismos»[85]. En esta alianza filosófica es insoslayable la noción de morfología y, particularmente, la expresión morfológica de los sujetos encarnados. El énfasis que Irigaray deposita en la fluidez y la mecánica de los fluidos, en la mucosidad y en la humedad intersticial como la placenta, la sangre y otros fluidos corporales expresa la creación de figuraciones alternativas del yo y de la necesidad de encontrar expresiones adecuadas para ellas.

Olkowski sugiere que todas estas intervenciones morfológicas por parte de Irigaray reafirman la idea de que el sexo femenino es no uno, es decir, de que es múltiple dentro de sí mismo, una idea trasladable al lenguaje del devenir en Deleuze, aunque esté claro que para él lo femenino es, sólo, un tránsito dentro de una serie. Para ambos, el concepto primordial es el de una totalidad abierta, el de flujo. Pienso que para Deleuze el objetivo es evitar la sedentarización molar de la mujer en un hombre castrado, mientras que, para Irigaray, es la tarea más modesta de reposeer la plenitud de la mujer e infundirle la

[83] Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, cit.

[84] Dorothea OLKOWSKI, «Body, knowledge and becoming-women, morpho-logic in Deleuze and Irigaray», en I. Buchanan y C. Colebrook (eds.), *Deleuze and Feminist Theory*, cit.

[85] *Ibid.*, p. 5.

fuerza para iniciar un proceso colectivo de expresión autónoma. Ambos aspiran a despatologizar lo femenino y a convertirlo en una fuerza dinámica de transformación de todo el armazón de la subjetividad, no simplemente de la identidad de género o sexuada. El «trascendental sensible» de Irigaray está íntegramente inscrito y encarnado. Tal y como ha argumentado Goicoechea, este «trascendental sensorial» se basa en «la porosidad y mucosidad de un deseo femenino que puede iniciar un deseo y un redescubrimiento entre los sexos»[86]. En este sentido, marca un terreno positivo y alegre para encontrarse con lo otro. Goicoechea establece una comparación positiva entre Irigaray y la rizomática de Deleuze, haciendo hincapié en que la dinámica del deseo mucosidad/porosidad de la primera no es monodireccional y, consecuentemente, no es incompatible con el deseo nómada. Lo «femenino virtual» de Irigaray es también una multiplicidad abierta, una singularidad corporal inmanente ligada constitutivamente a la colectividad.

Por otra parte, el devenir minoritario/mujer del sujeto no se acaba en el nivel empírico, sino que, por el contrario, forzaría un realineamiento de los parámetros básicos de la subjetividad y, de este modo, el poder de la *potestas* (constreñimiento, negatividad, negación) tendría que confrontar el impacto igualmente poderoso de la *potentia* (plenitud, intensidad, expresión). Creo que aquí radica uno de los puntos más fuertes de las filosofías radicales de la inmanencia que he explorado hasta ahora debido al grado de resistencia que presentan a la separación entre el yo y la sociedad, lo psíquico de sus afueras, lo simbólico de lo material. Lo múltiple de Irigaray, la sexualidad femenina no una y la teoría de Deleuze de un sujeto intensivo plegado y desplegado del devenir constituyen un serio desafío tanto a la visión lineal del sujeto autónomo como a la dialéctica psicoanalítica de la carencia, la pérdida y la significación. Además, Irigaray y Deleuze coinciden en que la propia condición de posibilidad para la separación de lo simbólico de lo material –la postura henchida y universalista que se sumerge en la abstracción y priva al sujeto encarnado del aire–, la mera pensabilidad de esta separación, es la marca del poder patriarcal como conglomerado básico de relaciones de poder.

El régimen falocéntrico no puede separarse de lo mayoritario, esto es, un proceso material de colonización masculina del espacio social. Esto comienza con el robo de los cuerpos de las mujeres y de los «otros» y su enjaulamiento en la negación binaria y edipizadora. Este masculino hipertrofiado coloniza las funciones «simbólicas» básicas de Occidente –las estructuras religiosas, militares y políticas– y las segrega de acuerdo con un modelo fálico. Para lidiar con esto, es necesaria una crítica, así como una política, materialista de afirmación. El problema con el liberalismo es su glorificación improcedente del yo presentado, al mismo tiempo, como centralizado, unitario y plural. Por otro

[86] David Goicoechea, «Irigaray's transcendental sensuoitics, between Deleuze's Rhizomatics and Derrida's deconstruction», discurso pronunciado en la conferencia «Rhizomatics, Genealogy, Deconstruction», Trent University, mayo de 1999, p. 6.

lado, el problema con la teoría psicoanalítica es su incapacidad para reconocer la economía política de su visión del sujeto. Consecuentemente, Deleuze y Guattari ven el psicoanálisis como una expresión y una manifestación de la economía política del sistema de producción capitalista. Tal y como Massumi ha señalado de modo elocuente, el inconsciente freudiano es «una individualización de una estructura política despótica (y no el despotismo resultado de la proyección de una estructura personal inconsciente)»[87]. Entonces, Deleuze va más allá para redefinir el deseo como una afectividad interdinámica que fluye en los espacios intermedios. El afecto, el anhelo o la tendencia es un «impuso autopropulsor inscrito en la materia»[88]. Aunque sobre este punto Irigaray se acerca más a Lacan que a Deleuze, dado que respeta la noción de lo simbólico como organizador y distribuidor de diferencias significativas, su afán no deja de ser la recombinación de lo que ha sido separado por el poder patriarcal, a saber, el sujeto encarnado de su *potentia*, todo lo que ella o él podría devenir. Irigaray reivindica la fusión de ese bloque de historia congelada que es el simbólico patriarcal y la reencarnación de hombres y mujeres de acuerdo con sistemas alternativos que necesitan ser negociados e implantados de manera colectiva. A pesar de todo el resto de diferencias que hay entre ambos, tanto Irigaray como Deleuze han afirmado explícitamente que la producción de nuevos sujetos deseantes requiere reorganizaciones y cambios a escala masiva en el tejido material de la sociedad.

En este ámbito es en el que siento una notable atracción por el concepto de «met(r)amorfosis» acuñado por Lichtenberg y definido por ella misma como «el devenir umbrales fronterizos»[89]. Volviendo a Irigaray, esta autora propone privar al falo de su función simbólica, así como dejar abierto un espacio, tanto en términos de espacio psíquico como de lapso temporal, en el que lo simbólico pueda reconfigurarse en sintonía con los sujetos femeninos feministas nómadas. Lichtenberg demanda sistemas de representación de la función simbólica no fálicos y realiza una adaptación libre de Deleuze en su proyecto de desestabilizar la maquinaria edípica. Como contrafiguración, ella propone la «Matriz», entendida en su concepción original clásica, como un espacio uterino que, no obstante, está desterritorializado y que, por lo tanto, puede generar el femenino virtual como una diferencia positiva. Este proceso de refigurar al sujeto a través de una matriz no edípica genera «met(r)amorfosis». Este camino apunta hacia la no unidad, la multiplicidad, la pluralidad, lo prediscursivo e, incluso, hacia conexiones prenatales entre sujetos no unitarios. La coexistencia de elementos opuestos que se establece es un modo de contravenir la totalidad y la mismidad del históricamente datado significante fálico. Inspirándose en la fascinación de Deleuze y Guattari por lo

---

[87] Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Achizophrenia*, cit., p. 52.
[88] *Ibid.*, p. 73.
[89] Ettinger Bracha LICHTENBERG, «Matrix and matramorphosis», *Differences* 4 3 (1992), p. 177.

que ocurre en las fronteras pero, también, en el énfasis de Irigaray en la porosidad y en la mucosidad, «met(r)amorfosis» inviste de poderes significantes a la fluidez y a los flujos. Al igual que lo umbilical, lo uterino, lo vulvar, lo clitoreidal y lo placental, esta reposesión de la matriz ofrece, sin embargo, otra interesante interconexión entre el feminismo de la diferencia sexual y el nomadismo filosófico. Una vez más, aquí emerge la cuestión del estilo.

Si pensamos en las figuraciones, la forma cartográfica, intensiva y creativa que he venido defendiendo a lo largo de este libro, implica una huida en estampida de los hábitos mentales a los que la razón filosófica parece aferrarse como si su vida dependiera de ellos. En última instancia, creo que esto es lo que está en juego en el devenir-mujer de la práctica teórica y crítica. Esto incluye el rechazo de los principios sagrados de la práctica filosófica como son el énfasis en la crítica más que en la elaboración de marcos conceptuales alternativos, un modo binario de formular los problemas que privilegia las oposiciones dialécticas sobre las interconexiones horizontales y una confianza curtida en la negatividad antes que en la afirmación. Yo sugeriría que esos hábitos mentales concretos pueden ser historizados, es decir, que pueden ser tomados como un reflejo de condiciones sociales e históricas cambiantes. Asimismo, pueden ser inscritos y, de este modo, responsabilizados de sus propias premisas. Por ejemplo, la tendencia a separar lo mental de lo social, lo simbólico y lo material, es en sí misma la expresión de un régimen histórico de la verdad según el cual no hay otra autoridad que la de la fuerza de la costumbre. En el caso específico del psicoanálisis lacaniano y las formas de deconstrucción surgidas a partir del mismo, nos encontramos con un paradigma constituido por una teoría de la significación semiótica y basada en la lingüística y por una teoría negativa del deseo como carencia. Frente a esta tradición, yo propongo las filosofías de la inmanencia radical encarnada, y los caminos estratégicos mediante los cuales las mismas resitúan lo femenino.

En este ejercicio no me siento movida por el puro pragmatismo ni me inspira un deseo de alimentar el protagonismo de la filosofía en el mundo actual. Tal y como sostuve en el capítulo precedente, en la era de las telecomunicaciones globales y de las campañas mundiales, del flujo transnacional del capital, de los movimientos migratorios a escala mundial y del problema de la existencia de masas de personas refugiadas, de internet y de la pornografía global computerizada, de los narcodólares y de un incremento de la esclavitud sexual entre mujeres y niños como no se conocía desde hace décadas, en otras palabras, en una era en la que el poder coincide con el desdibujamiento de las fronteras, pero también con su cierre y con la difusión de tecnologías de visualización a una escala global, se desprende que la política es también, y puede que primordialmente, la gestión del imaginario social. En este contexto, ¿cómo puede alguien sostener la distinción entre lo simbólico y lo sociomaterial, lo psíquico y lo social, lo cultural y lo político? Tal y como Deleuze y Guattari argumentan en su doble

volumen *Capitalismo y esquizofrenia*, las condiciones materiales y simbólicas de nuestra existencia se superponen en un grado que es casi problemático[90]. Consecuentemente, necesitamos nuevas prácticas y teorías que integren la velocidad y la simultaneidad de las prácticas semióticas y materiales que nos rodean, no aquellas que perpetúan su desconexión. Necesitamos pensar en este tipo de espacios y de prácticas entremedias.

Aquí es donde la aproximación intensiva o rizomática proporciona su inspiración. Me gustaría devolver a la actividad de pensar sus estructuras emocionales encarnadas, impulsadas por la memoria y basadas en la imaginación. La crítica cultural tiene mucho que ganar si reconoce que la lucha en el campo teórico está conducida por una multiplicidad de factores no teóricos que convierten en imperativo el esfuerzo por desestabilizar la imagen soberana del filósofo como legislador del saber. Podemos ganar mucho hablando, por el contrario, de los poderes de seducción del proceso de elaboración teórica, así como de su picadura mortal. Esta imagen nómada del pensamiento tiene un rostro femenino que apunta en diversas direcciones contradictorias a la vez. Yo opto por subrayar la figuración no dominante. Este devenir minoritario/molecular/mujer no es un *topos*, sino un espacio sumamente diferenciado y turbulento de devenires múltiples y disimétricos. Algunos de ellos se refieren a una transformación interna de las reglas y la práctica de la propia filosofía y de la propia teoría crítica desconectándolas de la pretensión universal de la figura hegeliano-marxista del intelectual e, igualmente, iluminando posibles estrategias de crítica y de resistencia al poder como *potestas*. Otros implican procesos subversivos, creativos, esotéricos, opacos y, a menudo, indetectables de transformación de nuestro campo social y de los sujetos que lo sostienen.

Devenir es desmantelar las estructuras de dominación mediante retornos, reajustes y microcambios cuidadosos y pacientes. La ilusión de un único camino verdadero hacia la revolución o de un único centro de resistencia será sustituido por un largo proceso de aprendizaje para experimentar transformaciones puntuales a través de repeticiones infinitas que afirmará, en cambio, un constante flujo de met(r)amorfosis. Devenir es una forma nómada de retorno o de ejercicio de memoria que traza líneas transversales potenciadoras que trascienden la estaticidad de la memoria sedimentada, activándola y desprogramándola del modelo dominante. Los devenires son procesos creativos e inacabados. Al igual que un texto de Gertrude Stein representado por Diamanda Galas mientras suena la música de Philip Glass, es el tipo de estribillo que se pega y que no deja de venirse a la mente, es el tipo de cosa que, muy sencillamente, olvidamos olvidar.

---

[90] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'Anti Oedipe. Capitalism et Schizophrénie I*, París, Minuit, 1972 [ed. cast.: *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1998]; *Mille Plateaux. Capitalism et Schizophrénie II*, cit.

3 Met(r)amorfosis: devenir mujer/ animal/insecto

Si tuviéramos agudizada la visión y el sentimiento de todo lo corriente en la vida humana, sería como oír crecer la hierba y latir el corazón de la ardilla y nos moriríamos del rugido que existe al otro lado del silencio. No siendo éste el caso, los más ágiles de entre nosotros caminamos bien pertrechados de estupidez[1].

George Eliot, *Middelmarch*

Me miro la cara en el espejo del cuarto de baño. Quiero ver algo distinto. Me quito la ropa. Me quedo desnuda. Miro. Quiero cambiar. Nada es imposible para las Malignas. Despójate de la esposa, de la madre, encuentra a la mujer, y ahí tienes a la Maligna. ¡Excelente! Brillo-brillo. ¿Son míos esos ojos? Brillan tanto que iluminan toda la habitación[2].

Fay Weldon, *The Life and Loves of a She-Devil*

Tenéis la individuación de un día, de una estación, de un año, de *una vida* (independientemente de la duración) –de un clima, de un viento, de una niebla, de un enjambre, de una manada (independientemente de la regularidad)– [...]. Una nube de langostas traída por el viento a las cinco de la tarde; un vampiro que sale de noche, un hombre lobo que sale con la luna llena [...]. Todo el agenciamiento en su conjunto individuado resulta ser una haecceidad[3].

G. Deleuze y F. Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y equizofrenia*

---

[1] George ELIOT, *Middelmarch*, Londres, Penguin, 1973, p. 226 [ed. cast.: *Middelmarch*, Barcelona, Mondadori, 1991].

[2] Fay WELDON, *The Life and Loves of a She-Devil*, Londres, Coronet, 1983, p. 44 [ed. cast.: *Vida y amores de una maligna*, Barcelona, Tusquets, 1990, p. 53].

[3] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, cit., p. 262 [ed. cast.: *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, cit., p. 266].

Introducción

La posmodernidad está marcada por el regreso de los «otros» de la modernidad: la mujer, el Otro sexual del hombre, el Otro étnico o nativo del sujeto eurocéntrico y el Otro natural o terrestre de la tecnocultura emergen como contrasubjetividades. Dada la importancia estructural de estos «otros» como atrezos que confirman a lo «mismo» en su posición de sujeto dominante, su «regreso» coincide con una crisis de las estructuras y de las fronteras de la subjetividad clásica, lo cual desafía sus propios fundamentos. Los filósofos postestructuralistas abordan directamente esta crisis del humanismo y, por ejemplo, Foucault señala que la filosofía moderna y las ciencias sociales han respondido al desafío de la posmodernidad desarrollando discursos acordes con las subjetividades emergentes de los «otros». Así pues, el psicoanálisis condensa la instancia del inconsciente, la crítica de la racionalidad y la cuestión de lo femenino o del deseo de las mujeres mientras que la antropología, y especialmente la etnología, reflejan a los otros étnicos, mientras que los discursos sobre la naturaleza estallan a partir de Darwin en un hervidero de ciencias y tecnologías de la «vida» en rápido crecimiento. Sin embargo, es importante subrayar que estos otros emergentes no se contentaron con su incorporación a la variedad de discursos surgidos durante la modernidad, incluidos los críticos. Ellos también produjeron sus propios discursos y entonaron sus cada vez más visibles y atrayentes subjetividades. De este modo, el feminismo y la teoría colonial nativa o negra produjeron discursos y prácticas autónomas que desafiaron a la voz de su amo. Igualmente, emergieron una serie de contradiscursos alrededor de la noción de naturaleza o del planeta Tierra entre los que se encuentran desde la ecología o las nuevas ciencias biológicas tal y como las conocemos actualmente hasta las tecnologías de la información. Todo ello se abordará en el siguiente capítulo.

Por el momento, quisiera argumentar que la teoría de Deleuze de los sujetos en devenir se desarrolla junto a los discursos y las prácticas de los «otros» de la posmodernidad y se engrana con ellos de una manera muy creativa. Anteriormente, afirmé que la nomadología filosófica requiere un elevado nivel de autorreflexividad; es decir, no se limita a acoplarse a los discursos y las prácticas de la otredad de un modo mimético o consumista. La nomadología abre una senda más creativa a través de estos discursos siguiendo una pauta que no es dialéctica. Esta relación se establece dando prioridad al desmantelamiento del antiguo modelo dominante de la subjetividad y, de este modo, poniendo contra las cuerdas al discurso de lo Mismo, de lo Uno. En este sentido, más que remarcar los discursos de los otros, es el discurso del amo el que cede terreno. Esto es lo que está en juego en la teoría nómada del devenir.

El devenir opera en una secuencia temporal que no es lineal ni secuencial; de ahí, el énfasis que pone Deleuze en la idea de una memoria despersonalizada. En otras palabras, los procesos de devenir no se predican partiendo de un yo estable y centralizado

que supervisa su desdoblamiento. Más exactamente, se apoya en un sujeto no unitario, multiestratificado y dinámico. La estrategia escogida para expresar esta visión del sujeto consiste en una aproximación poshumanista a las diferencias. Devenir-mujer/animal/insecto es un afecto que fluye, como en la escritura; es una composición, una localización que necesita ser construida junto, es decir, en el encuentro, con los otros. Hablar de devenires como «eternos retornos», siguiendo la interpretación de Nietzsche que hace Deleuze, hace referencia a la regularidad discontinua que marca la temporalidad en presente continuo de los flujos energéticos. Éstos empujan al sujeto hasta su límite en el encuentro constante con otros externos y diferentes. El sujeto nómada, en tanto que entidad no unitaria, es simultáneamente autopropulsor y heterodefinido o ligado con el exterior. Todos los devenires son minoritarios, es decir, se mueven inevitable y necesariamente en la dirección de los «otros» del dualismo clásico, desplazándolos y reterritorializándolos en el proceso pero siempre, y únicamente, sobre una base temporal. De este modo, el sujeto nómada se engrana con sus otros externos en un bloque de devenir «simbiótico» y constructivo que esquiva la interacción dialéctica[4]. En el capítulo 2, sostuve que «devenir» es un desafío y una oposición persistentes a las identidades molares y fijas, ya que opera sobre un modelo antihegeliano, antidesarrollista y anteleológico.

Alternativamente, estos patrones de devenir pueden visualizarse bien como modalidades secuenciales de deconstrucción afirmativa de la posición del sujeto dominante (masculino/blanco/heterosexual/hablante de una lengua estándar/dueño de un patrimonio/urbanizado), o bien como las piedras que te ayudan a cruzar la corriente de un proceso complejo y de final abierto de despersonalización del sujeto. El mejor modo de representar el devenir internamente contradictorio del sujeto es a través de figuraciones, como la avispa y la orquídea; la mujer y el reflujo de las olas; el sonido y el furor, que no significan nada. De hecho, el proceso de devenir mujer/animal no tiene que ver con la significación, sino, más bien, con lo contrario, con la trascendencia del significante lingüístico. Lo que se afirma es la potencia de la expresión. La expresión está relacionada con la afirmación sin codificar lingüísticamente de una afectividad cuyo grado, velocidad, extensión e intensidad únicamente pueden medirse de modo material, pragmático, caso por caso.

Las diferentes etapas o niveles de devenir trazan un itinerario que consiste en borrar y recomponer las antiguas fronteras entre el yo y los otros. En una tradición filosófica distinta podría decirse que el devenir mujer/insecto/imperceptible/molecular son pasos deconstructivos a través de las fronteras que solían separar cualitativamente al yo/mismo de los otros. De otro lado, en la nomadología filosófica, no son pasos deconstructivos en la

[4] Keith Ansell PEARSON, *Viroid Life. Perspectives on Niethzsche and the Transhuman Condition*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999.

medida en que no se alimentan de sí mismos en la forma en que lo hace la mímesis estratégica de Irigaray. Tal y como lo describe Tasmin Lorraine, cabría decir que, «sin embargo, una lección de la postura antipsicoanalítica de Deleuze y Guattari es que la desestratificación no necesariamente tiene que retrazar la ruta de la propia historia personal»[5].

Por lo tanto, es del peor gusto conceptual pensar siquiera en ser capaz de separar el devenir-mujer del otro despliegue y desenvolvimiento de los múltiples devenires. De hecho, tal y como sostuve al tratar el itinerario zigzagueante del capítulo anterior, el «devenir mujer» marca el umbral de los modelos de «devenir-minoritario» que atraviesan lo animal y entran en el «devenir minoritario» y prosiguen más allá de ambos. No obstante, para exponer de modo más claro el argumento, pero también para facilitar la linealidad del proceso de lectura/escritura, distinguiré y abordaré separadamente una serie de instancias específicas del devenir como, por ejemplo, el «devenir-animal» que trataré en este capítulo. De este modo, espero poder defender un argumento multiestratificado, que puede ser desglosado en cuatro puntos distintos pero interrelacionados. En primer lugar, el concepto de devenir es crucial en la filosofía de la inmanencia de Deleuze. En segundo, el «devenir-mujer» es de vital importancia para el concepto y el proceso de devenir, pero también se encuentra incómodamente inscrito en el mismo como una contradicción constitutiva de la subjetividad nómada de Deleuze. En tercer lugar, no hay etapas o fases sistemáticas, lineales o teleológicas de devenir, sino que cada meseta marca un bloque o momento articulado y sostenible de transformaciones que se actualizan de modo inmanente. Finalmente, quiero ahondar en la hipótesis de que es posible que el proceso de devenir no sea tan sexualmente indiferenciado como sugieren Deleuze y Guattari. Así pues, continuará la línea de argumentación que empecé a esbozar en el capítulo anterior, a saber, que cabe la posibilidad de que el devenir mujer/animal, lejos de marcar la disolución de todas las identidades en un estado de flujo en el que confluirán una variedad de conexiones, revele, por el contrario, formas sexualmente diferenciadas. Soy perfectamente consciente de que esta hipótesis es inaceptable para la ortodoxia deleuziana, pero, como sostuve en las páginas anteriores, afortunadamente, estoy libre de los lazos edipizados que parecen atar a algunos de los neodeleuzianos contemporáneos. Por el contrario, practicando el tipo de deslealtad conceptual que aprendí de Deleuze, continuaré mi ejercicio cartográfico para jugar a la política de la localización. Previamente, he sostenido que diluir la sexualidad fálica y la identidad en flujos indiferenciados puede adoptar formas y velocidades distintas en función de localizaciones geopolíticas, sexuales y de otra índole. Así pues, pasemos a verificar esta hipótesis en el caso del devenir-animal.

Para demostrar mis conclusiones, ensayaré diversas vías potencialmente contradictorias. En primer lugar, rastrearé manifestaciones culturales contemporáneas de devenires múltiples. A continuación, haré una evaluación de las mismas que contrastaré con mi lectura

---

[5] Tamsin Lorraine, *Irigaray and Deleuze. Experiments in Visceral Philosophy*, cit., p. 202.

transformadora de las filosofías nómadas. En tercer lugar, mostraré que la diferencia sexual continúa jugando un papel en las formas en las que la cultura contemporánea trata de vivir y representar los cambios acerados que atraviesa y, por último, haré una valoración a la luz de los conceptos de Deleuze. El corpus que utilizaré para este ejercicio cartográfico es, en su mayor parte, literario, artístico y cultural en sintonía con la convicción de Deleuze de que el proceso de devenir abriga íntimos lazos con los de la escritura o la creatividad.

Sobre los animales

En cierto sentido, de los «otros» tradicionales que marcan las fronteras externas de la visión clásica del sujeto, el otro animal, natural y orgánico, es el más arduo de analizar. Tal vez esto se deba a la inquietud que despierta su excesiva proximidad al ser humano, especialmente desde Darwin. La teoría del «devenir animal» de Deleuze aborda esta incómoda familiaridad a través de algunos de los discursos dominantes acerca de la animalidad, como son la teoría evolucionista y la genética, el psicoanálisis, que desvela y se desentiende al mismo tiempo de la «bestia interior», y la larga tradición literaria de representación de los animales. En primer lugar, me concentraré en esto último y después iré avanzando hacia el resto de cuestiones que presentan un mayor grado de complejidad.

Según Borges, los animales se clasifican en tres categorías distintas: aquellos que los humanos comemos, aquellos junto a los que vemos la televisión y aquellos que nos aterrorizan (salvajes, exóticos o indómitos). Esta divertida relación expresa claramente el elevado nivel de familiaridad cotidiana que caracteriza la interacción del hombre o la mujer con los otros orgánicos y animales. El fenómeno de las mascotas no es suficiente por sí solo para encerrar el vínculo entre el hombre o la mujer con el animal dentro de los parámetros más clásicos de las relaciones edípicas. Consecuentemente, el problema de Deleuze estriba en cómo trabar una relación animal con los animales, como la que sí que establecen los cazadores pero no los antropólogos. En otras palabras, cómo tratarse con ellos fuera de la jaula edípica del consumo de la otredad en la que han sido históricamente capturados. Por lo tanto, cómo desterritorializar, o nomadizar, la interacción entre el ser humano y el animal se convierte en un desafío que abarca no sólo lo que ocurre entre el hombre o la mujer y el animal sino, también, la idea del animal interior. Se trata de una forma de desacralizar el concepto de naturaleza humana y de la vida que la anima.

Antimetafísica

Tradicionalmente, al animal se le define como al otro metafísico del hombre. Deleuze está tratando temas con una tradición filosófica largamente establecida que se apoya en

distinciones categóricas entre el Hombre y sus otros. Heidegger es un caso especialmente relevante y la teoría de Deleuze del devenir animal es, en cierto sentido, una respuesta directa al concepto heideggeriano de «el mundo» como aquello hacia lo que el sujeto humano tiene capacidad para tejer una red de trabajo, de actividad intencional y, por lo tanto, de vínculos o de interconexiones. Para Heiddeger, esta capacidad es crucial y exclusiva del ser humano y le distingue del resto de los seres vivos. De este modo, en «El origen de la obra de arte», Heidegger sostiene que «la piedra carece de mundo. Las plantas y animales tampoco tienen mundo, pero forman parte del velado aflujo de un entorno en el que tienen su lugar. Por el contrario, la campesina tiene un mundo, porque mora en la apertura de lo ente [...]. La obra, en tanto que obra, levanta un mundo»[6]. Heidegger considera que la diferencia esencial entre el Hombre, el animal y la planta descansa en la capacidad del ser humano para experimentar el éxtasis, para salirse de sí mismo, para abrir el espacio del mundo y ser arrojado fuera del presente en el *continuum* temporal que constituye su *ek-sistenz*. Esta continuidad temporal convierte al hombre en lo *ek*-sistente, esto es, en aquello que está esencialmente conectado a la verdad del Ser, incluso y especialmente es su capacidad para salirse fuera del Ser. Heidegger dice:

> Probablemente, de todos los seres que existen, sea en las critaturas vivas aquellas en las que es más difícil pensar. Por un lado, porque son las más íntimamente afines a nosotros y, por otro, porque, al mismo tiempo, un abismo las separa de nuestra esencia, *Ek-sistenz*. Sin embargo, también podría parecer como si la esencia de la divinidad estuviera más próxima a nosotros de lo que es tan ajeno en otras criaturas vivas, a saber, más próximo, en una distancia esencial que, por más que distante, es, no obtante, más familiar a nuestra esencia *Ek-sistenz* que nuestra apenas concebible, profunda, afinidad corporal con la bestia[7].

Heidegger considera la definición del hombre como un animal racional no sólo un nombre genuinamente errado, sino también uno de los legados más perniciosos de la metafísica, equiparable al de localizar la esencia humana en un alma inmortal o en un poder innato para la razón. La esencia humana es su «Ek-sistenz», es decir, su capacidad para situarse en una «posición representativa» o en su capacidad para el éxtasis inherente a la estructura del ser. Aquí descansa el abismo que separa al hombre de la bestia.

La nomadología filosófica es exactamente lo contrario a todo esto. Por ejemplo, Shaviro transforma esta cuestión en un apasionado ataque neonietzscheano al concepto de

---

[6] Martin HEIDEGGER, «The origin of the work of art», *Basic Writings*, San Francisco, HarperCollins, 1993, p. 231 [ed. cast.: «El origen de la Obra de Arte», *Caminos del Bosque*, Madrid, Alianza, 1998, p. 32].

[7] *Ibid*., p. 230.

conciencia[8]. Frente a la postura de Heidegger, él sostiene, en primer lugar, que el lenguaje no representa el mundo ni contiene las claves hermenéuticas de la esencia del mundo. Por el contrario, el lenguaje «interviene en el mundo, invade el mundo, se apropia del mundo»[9]. El modelo que rige no es el es la «ek-sistenz» de Heidegger, sino el de la contaminación vírica, o apropiación parasitaria. El sujeto encarnado está saturado de acoplamientos de tipo simbiótico y contaminante/viral, que lo interconectan a una variedad de otros, empezando por su medio ambiente o hábitat. Consecuentemente, el funcionamiento de la propia conciencia, lejos de consistir en un acto de trascendencia vertical, consiste en algo parecido a un empuje hacia abajo, es casi como un acto de invasión interna. Literalmente, constituye un doblegamiento o un encerramiento dentro de fuerzas que se originan en el exterior. En este sentido, la conciencia es voraz, depredadora, desagradecida y está obsesionada consigo misma. En las culturas occidentales es construida partiendo de los principios rectores del narcisismo y de la paranoia, que son las claves de la sagrada institución de la identidad individual. Para el nomadismo filosófico, el sujeto está plenamente inmerso en una red de relaciones no humanas (animales, vegetales, víricas) que le son inmanentes.

En su estudio sobre la crítica de Hannah Arendt a la «filosofía de la *existenz*», Seyla Benhabib señalaba, desde una tradición filosófica completamente distinta, que Heidegger es bastante contradictorio[10]. Por un lado, él sostiene que «estar en el mundo» y compartirlo con otros es constitutivo de lo humano. Por otro, afirma que la condición fundamental mediante la que se revela el significado de ser humano es la de «*ser para la muerte*, la conciencia de la temporalidad y de la finitud del Dasein [ser-ahí]»[11]. Heidegger acaba negando la pluralidad y la colectividad, aunque inscriba precisamente al sujeto en dicho emplazamiento. Tal y como señaló Arendt, Heidegger niega que compartamos el mundo con otros y, por lo tanto, acaba sosteniendo una definición atomizada del sujeto. Irigaray elabora una crítica análoga del universo autorreferencial y claustrofóbico heideggeriano en *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger*[12].

El tema central que Deleuze toma, en oposición a la fenomenología, es el énfasis en la trascendencia. Esto conecta con su declarada necesidad de redefinir un sentido de apego y de conexión a un mundo compartido, a un espacio territorial. Precisamente, en la nomadología filosófica, esta búsqueda se aborda a través de la idea del devenir animal. Este devenir animal es una forma, espacial y temporal, de intensificar un espacio

[8] Steven SHAVIRO, «Two lessons from Burroughs», en Judith Halberstam e Ira Livingston (eds.), *Posthuman Bodies*, cit, pp. 38-56.

[9] *Ibid.*, p. 42.

[10] Seyla BENHABIB, «The reluctant modernism of Hannah Arendt», *Modernity and Social Thought* 10 (1996), Rowman and Littlefield.

[11] *Ibid.*, p. 53.

[12] Luce IRIGARAY, *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger*, París, Minuit, 1983.

vital común que el sujeto nunca domina o posee, sino que se limita a cruzar siempre en manada, en grupo o como parte de una banda. Es un sujeto encarnado, pero de ningún modo se trata de un sujeto que se halla suspendido en una distancia esencial del hábitat/medio/territorio. Por el contrario, el sujeto nómada es radicalmente inmanente a él. Deleuze azuza la disputa con la fenomenología dando un paso más y la fuerza a medirse con la propia noción de encarnación e inscripción.

En la metafísica de la sustancia, el equivalente corporal del «poder de la razón» es la noción del hombre como «animal racional» del que se espera que habite un cuerpo físico enteramente funcional. Todas las demás formas de encarnación, como ser zoomórfico, discapacitado, deforme, o tener disfunciones son patologizadas y clasificadas al otro lado de la normalidad, es decir, son situadas del lado de la monstruosidad. Es un proceso esencialmente racializado en tanto que confirma una serie de ideales estéticos y morales basados en la civilización europea blanca. La figura de Leonardo del cuerpo desnudo blanco y masculino, que supuestamente constituye la medida de todas las cosas, se erige en el mejor modo de ejemplificar la normatividad morfológica que opera en las ideas establecidas de la normalidad como encarnación blanca antropocéntrica y estándar. Tal y como sostuvo Foucault, éste es el mayor ejercicio en la disciplinalización del cuerpo y en la inscripción de esta disciplina en el corazón de las ciencias humanas y sociales. En otras palabras, los discursos normativos sobre la normalidad también operan en la producción de saber, de ciencia y de formas de expresión cultural. Foucault apunta directamente hacia el psicoanálisis como un medio de perpetuar este legado de normalización. Me voy a detener a desarrollar este punto.

Desde una perspectiva psicoanalítica, el yo corporal con sus múltiples funciones se descompone en órganos, en función del modo en el que éstos se relacionan con los impulsos y contribuyen a elecciones de objeto satisfactorias y socialmente aceptables. Disciplinar el cuerpo significa socializarlo en un comportamiento «normal» y aceptable en términos de elecciones de objetos de amor y de modos de exteriorización de las pulsiones. Yo formularía este proceso psicoanalítico señalando que la identidad es codificada sobre el cuerpo mediante un proceso de cartorgrafía psíquica que funciona adscribiendo ciertos órganos a ciertas funciones específicas para producir secuencias operativas: ojo/visión/signo/lectura/verificación del campo de visión; oído/voz/significación acústica; deseo/objeto/apropiación/placer, y así en adelante. Los órganos y las funciones, así como los deseos y los objetos «apropiados», necesitan «componerse» en ensamblajes socialmente aceptables. El placer, así como las zonas de placer, juegan un papel fundamental en este proceso de inscripción. La fuerza libidinal del placer actúa como el «pegamento» psíquico que fija ciertas sensaciones a ciertos órganos y los sitúan psíquicamente en el mapa. Además, yo describiría el placer como una tinta invisible que escribe la cadena de significantes sobre la materia sensible de la carne.

En la medida en que el psicoanálisis demuestra la anatomía de este proceso psíquico, es una teoría que aspira a explicar los datos, no a transformarlos. Consecuentemente, Fou-

cault estima que se trata de una disciplina sumamente conservadora que sostiene una visión normativa, normalizadora y heterosexual del sujeto deseante. El nomadismo filosófico de Deleuze llevará más lejos esta crítica y la transformará en una réplica conceptual. Deleuze quiere liberar a los flujos de deseo de su dependencia de una visión normativa del sujeto encarnado. Tal y como sostuve en el capítulo anterior, la estructura morfológica del cuerpo nómada no tiene un destino predeterminado, es interrelacional y está en el cruce de varias especies. Hace estallar las fronteras del humanismo en la propia piel. También libera al sujeto de su esclavitud a un modelo lingüístico de desarrollo basado en el poder de la significación. A su vez, esto implica también el rechazo del modelo psicoanalítico de transcripción a datos de las sensaciones que son señaladas psíquicamente en el mapa y proporcionan al sujeto cierto sentido de cohesión o de unidad corpórea. En opinión de Deleuze y Guattari el poder del lenguaje revela el poder despótico del significante fálico, que es la expresión histórica de un momento específico en la organización del capitalismo. Esto se encuentra grabado en el sujeto como una forma interiorizada de despotismo que se ejemplifica en el poder de la autorreflexividad consciente sobre la masa heterogénea, trepidante y potencialmente caótica de afectos libidinales que le invaden.

En cambio, y bajo la influencia de Guattari, Deleuze propone una visión anorgánica del cuerpo: un *cuerpo sin órganos*, un cuerpo liberado de los códigos de las funciones falogocéntricas de la identidad. Supuestamente, el «cuerpo sin órganos», anorgánico, genera disyunciones creativas en este sistema, liberando a los órganos de su adscripción a ciertas funciones que constituyen prerrequisitos del mismo. En esto consiste el proceso de devenir animal. En cierto sentido, supone una llamada a una perversión generalizada de todas las funciones corporales, no sólo de las sexuales. Es una forma de descodificar el código maestro del falogocentrismo y de aflojar su poder sobre el cuerpo. En la obra de Deleuze, tanto en sus teorías del «devenir mujer» y todavía más en la del «devenir animal», yo percibo que aflora una especie de anarquía festiva de los sentidos, de aproximación panerótica al cuerpo. Las figuraciones tornan concreto y real el rechazo al principio de adecuación e identificación con una imagen falogocéntrica del pensamiento que descansa en el corazón de la visión nómada de la subjetividad. Deleuze las propone como la nueva forma de figuración metafísica del sujeto. En su trabajo sobre el devenir animal, Deleuze actúa movido por la idea de que la actividad de pensar no puede y no debe reducirse a la crítica reactiva («sedentaria»). Pensar puede ser crítico si por crítico entendemos el proceso activo y asertivo de inventar nuevas imágenes de pensamiento que estén más allá del viejo icono en el que pensar y Ser se daban la mano bajo la sonrisa de esfinge del falo soberano. En cambio, Deleuze opina que pensar es vida vivida en el grado más elevado posible de poder. Pensar tiene que ver con el cambio y con la transformación. Pensar es encarnado, erótico y está conducido por el placer.

Es importante hacer hincapié en que la antimetafísica del sujeto propuesta por Deleuze es esencialmente política, puesto que es la forma de pensamiento que apunta a

reconectar la teoría con las prácticas diarias de cambio, transformación y resistencia. El interés primordial de Deleuze descansa en la idea de que la filosofía y la política de la diferencia deben tomar en cuenta no sólo los aspectos negativos del poder, es decir las experiencias de opresión, exclusión y marginalidad, sino también la necesidad de redefinir las estructuras positivas del sujeto. La política tiene que ver con la elaboración y la implementación de cambios estructurales dentro y sin el sujeto, que partan de sus propios deseos. La política tiene que engranarse con la *potentia*, así como con la *potestas*.

De este modo, Deleuze enfatiza la importancia de la afectividad como fuerza que estructura la subjetividad. Tal y como sostuve anteriormente, este movimiento está dirigido a desligar al sujeto del marco de referencia tradicional al que le ha confinado el régimen falocéntrico. Así pues, él subraya la no coincidencia del sujeto con su conciencia. La nomadología filosófica desplaza el equilibrio de poder fuera de la mente y lo sitúa en el cuerpo. Incluso, de modo más significativo, privilegia la unidad de la mente y del cuerpo, no su oposición binaria. Aquí, el énfasis en la afectividad marca un momento prediscursivo en el que uno o una piensa sin pensar sobre ello, una fase en la que pensar es simplemente como respirar. Pensar precede a la autorreflexividad y al pensamiento racional. Se apoya en la predisposición, la receptividad y la capacidad humanas, así como en su anhelo, de pensar. La tendencia que empuja al sujeto a pensar, a representarse a través del lenguaje, es la base prefilosófica de la filosofía; es un elemento prediscursivo que excede y, no obstante, es indispensable, al acto de pensar como tal[13]. Es una huella ontológica, una predisposición que no es ni pensada ni consciente y que, en virtud de las convenciones sociales, inscribe al sujeto en un entramado discursivo, es decir, en el lenguaje y, por lo tanto, en el poder.

Antimetáforas

Asimismo, los animales son metáforas vivas, emblemas con un elevado grado de iconicidad dentro de nuestro lenguaje y de nuestra cultura. De manera normal y fluida, los convertimos en metáforas de valores y de significados. Leonardo da Vinci[14] canoniza el repertorio: la seriedad del gallo, la tristeza del cuervo, la furia del oso, la previsión de la hormiga, el engaño del zorro, la cobardía de los conejos y de las liebres, la humildad de los corderos, la lujuria del murciélago y la hipocresía del cocodrilo. Éstos son sólo algunos de los *topoi* que, desde Da Vinci, se han convertido en parte de nuestros hábitos mentales y lingüísticos. En realidad, Leonardo recoge la tradición inaugurada por Esopo y continuada por La Fontaine. Hannah Arendt, en uno de sus atípicos momentos de

---

[13] Patrizia VIOLI, *L'Infito singolare*, Veronal, Essedue, 1987 [ed. cast.: *El Infinito Singular*, Madrid, Cátedra, 1991].

[14] Leonardo da VINCI, *Il Bestiario*, Milán, Marinoni, 1988.

admiración por otra mujer, nos recuerda que Lenin consideraba un «águila» a Rosa Luxemburgo debido a su inteligencia y su integridad[15]. Por su parte, Isaiah Berlin utilizaba metáforas de animales para indicar los rasgos éticos más importantes de la especie humana[16]. De este modo, la distinción entre el erizo y el zorro tiene la fuerza de un sistema de catalogación cualitativo y ético. El primero sólo sabe una gran cosa, profunda, densa, pero, por así decirlo, le sabe a muerte. Por otro lado, el zorro es vivaz y veloz captando diversas fuentes de información y adaptándolas a sus objetivos. Los erizos se apoyan en unos principios únicos, universalizantes, mientras que los zorros tienen muchas metas, aunque desconectadas y contradictorias, que no trata nunca de encajar en un sistema unitario. Isaiah Berlin disfruta apoyándose en las analogías con los animales para hacer sus observaciones morales, pero no cuesta mucho dar un giro nómada a sus palabras. Centrípeto *versus* centrífugo, múltiple como opuesto a monolítico, ambos animales se encuentran cualitativamente alejados, no sólo como especies sino en términos de la etología de fuerzas que los animan. Tal y como observó Deleuze, ambos son tan distintos como una bestia de carga es más distinta de un caballo de carreras que de un buey. Sin embargo, esta forma de enfocar la cuestión implica que el animal no se interpreta metafóricamente, sino que es tomado en su inmanencia radical como un campo de fuerzas, una suma de velocidad y de intensidad.

Históricamente se han realizado, por supuesto, otras tentativas de aproximación a los animales desde una perspectiva energética, aunque no exactamente en las líneas nómadas que tengo en mente, sino, más bien desde, una perspectiva técnico-industrial. Desde la antigüedad, los animales han sido asociados con la tecnología y con las máquinas no únicamente por su supuesta carencia de un alma racional innata y, consecuentemente, de una voluntad y una subjetividad soberana, sino también porque son trabajadores industriales. Sin embargo, el cuerpo de los animales no sólo se utiliza por su capacidad para producir material primario. Pensemos, por ejemplo, en los colmillos de los elefantes, las pieles de la mayoría de las criaturas, la lana de las ovejas, el aceite y la grasa de las ballenas, la seda de las orugas y, por supuesto, la leche y su carne comestible. En ocasiones, la taxonomía de los animales se aborda como si se tratase de una unidad de producción industrial, puesto que los animales son utilizados como prototipos en el campo de la ingeniería, especialmente, los insectos, a los que regresaré en la sección siguiente. Por el momento, es importante señalar que Deleuze no trata a los animales como seres funcionales para sistemas teleológicos de clasificación ni se refiere a ellos en su relación con las metáforas. Más exactamente, los animales están relacionados con las metamorfosis.

---

[15] Hannah ARENDT, *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1968 [ed. cast.: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001].

[16] Isaiah BERLIN, *Russian Thinkers*, Londres, Pelican Books, 1978 [ed. cast.: *Pensadores rusos*, Madrid, FCE, 1992].

No obstante, como ya indiqué en el capítulo anterior, para Deleuze la escritura es una especie de devenir animal. Fiel a su visión antifalogocéntrica de la creatividad, Deleuze elogia la fuerza nómada de la escritura, su capacidad para envolver al sujeto en las coordenadas espacio-temporales de un campo de percepción y de experiencia todavía desconocido. Los escritores y las escritoras, al igual que los animales, son criaturas comprometidas que viven en un estado de máxima alerta, constantemente en tensión a causa de su esfuerzo por cautivar y conservar las señales que provienen de su plano de contacto inmanente con otras fuerzas. Por lo tanto, este tipo de devenir, y la memoria específica que lo acompaña, da lugar a una nueva clasificación de los textos literarios y culturales. Deleuze, especialmente en su análisis de la obra de Kafka, define como «literatura menor» el tipo de texto desligado de una secuencia lineal de la memoria. Este tipo de memoria está localizada dentro del orden moral y como tal es una reserva de fuerzas negativas y reactivas. En opinión de Bensmaia, los principales rasgos de la «literatura menor» descansan en su fuerza desterritorializadora, o su potencial para múltiples devenires[17]. Esto está relacionado con la capacidad del arte para politizar todos los aspectos de la propia existencia, incluso, y especialmente, los aspectos más íntimos (memorias, amores, etc.) y su fuerza inherentemente colectiva. Indiscutiblemente, la literatura «menor», de modo especialmente acusado cuando responde a alguna de las «grandes obras de la literatura» como sin lugar a dudas lo son las obras de Kafka, es antiedípica, en la medida en que resiste a la fuerza colonizadora del sistema molar y a la influencia totalizadora de la clausura narrativa.

No cabe duda de que existe un vínculo poderoso, y yo diría que vital, entre el texto literario y los diferentes momentos del «devenir». Charles Stivale ofrece una lectura cartográfica de los diferentes devenires en la obra de Deleuze y de los textos y autores, o autoras, literarios a los que hacen referencia[18]. Sin embargo, yo creo que Deleuze vuelca esta serie de remisiones a modo de *souvenirs* sin profesar el tipo de fidelidad textual tan querida por la crítica literaria y por otras ramas de especialistas textuales. De modo parecido, él trabajaba «de memoria» y no vio dos veces las películas sobre las que

---

[17] Réda BENSMAIA, «On the concept of minor literature: from Kafka to Kateb Yacine», en Constantin V. Boundas y Dorothea Olkowski (eds.), *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*, Nueva York y Londres, Routledge, 1994.

[18] Stivale distingue lo siguiente:

1. devenir/intenso/niño/mujer: V. Woolf, D. H. Lawrence, H. Miller, Proust, Kafka;
2. devenir animal: V. Woolf, Lovercraft, Hofmannsthal, Meliville, Kafka, D. H. Lawrence, V. Slepiean, H. Miller, Faulkner, Fitzgerald;
3. devenir imperceptible: Castaneda, Lovecraft, V. Slepian, Hofmannsthal, Proust, P. Moran, Fitzgerald, Kerouac, V. Woolf, Kierkegaard, Michaux, Artaus, H. Miller;
4. devenir hacceidad en la escritura: C. Bronte, D. H. Lawrence, Faulkner, M. Tournier, Bradbury, V. Woolf, N. Sarraute, Artaud, Holderlin, Kleist, Proust.

Charles STIVALE, «The literary elements in *Mille Plateaux*: the new cartography of Deleuze and Guattari», *Sub-Stance* 44/45 (1984), pp. 20-34.

discutió en su estudio de dos volúmenes sobre el cine. Consecuentemente, me gustaría proponer que tomáramos las referencias textuales de Deleuze no al modo convencional de la bibliografía académica, sino, preferiblemente, con la disposición del filósofo o filósofa nómada y rizomático o rizomática, esto es, viéndolas como coordenadas que establecen la longitud y la latitud de su proyecto de devenir.

En el capítulo 2, al tratar la obra de Massumi, observé en qué sentido hay algo de cartográfico y de lexicográfico en el sistema de Deleuze de clarificar y de organizar los textos. A pesar de la diversidad de los autores y autoras que maneja, como Kerouac, Woolf o Sarraute, es posible colocar sus obras en un mismo plano, estratificarlas y fundirlas, siguiendo criterios de catalogación que ignoran las herramientas convencionales de la teoría literaria. Contrariamente a éstas, Deleuze se concentra en las estructuras geológicas, geométricas y geopolíticas que levantan los textos de estos autores y autoras. En mi opinión, los escritores y escritoras favoritas de Deleuze, de modo parecido a como hacen sus filósofos amados, trazan itinerarios de liberación del sujeto, de muchos devenires, incluso potencialmente contradictorios. La mayoría de estos textos abren hacia una dimensión cósmica lo que en el viejo lenguaje humanista solía llamarse «lo infinito». Su aspiración es capturar el último aliento que marca el punto de salida de lo humano, allí donde éste se torna *demasiado humano*, poshumano, un campo cósmico de resonancia magnética. Es decir, lo humano se sumerge en la intensidad del devenir a costa de devenir imperceptible. Al igual que en *Las olas (The Waves)*, de Virginia Woolf, el sonido, el calor y las líquidas ondas circundan lo humano y, de este modo, se conectan a fuerzas más extensas. En el nomadismo filosófico está en marcha una forma secular de interconectividad espiritual.

Mujeres que corren con los lobos, mujeres que corren con Virginia Woolf[19]

El caso del lobo es emblemático de la teoría de Deleuze del devenir animal. Contiene los elementos básicos de su batalla contra las nociones psicoanalíticas del inconsciente, de la ética de los afectos y de sus teorías literarias o culturales. En las vertiginosas secuencias de los procesos de devenir, una metamorfosis lleva, o se transforma, en otra sin mucha moderación. Así pues, la figura del lobo, de la loba o del ser humano-lobo, también puede representarse siguiendo el estilo gótico como demonio, vampiro o amante de Satán. El mejor ejemplo de esta secuencia en la cultura popular es el espectáculo teatral o la pelícu-

[19] El título original de este epígrafe, *Women who run with (Virginia) woolf*, hace un juego de palabras con el apellido de Virginia Woolf intraducible al castellano, puesto que en inglés *wolf* significa lobo, y con el título del libro de Clarissa Pinkola Estés, *Mujeres que corren con los lobos*, Barcelona, Ediciones B, 2000. *[N. de la T.]*

la *Cats*, donde una criatura de morfología híbrida –mitad mujer, mitad pantera– representa, simultáneamente, la mezcla étnica, la ambigüedad moral, la indeterminación sexual y la pasión erótica desenfrenada. El proceso de nomadismo entre especies, o de hibridez morfológica, está cargado de sexualidad en tanto que conlleva la erosión y la transgresión de las fronteras corporales. Esta «explosión» de los confines civilizados del propio «yo» reafirma cierta cruda corporeidad del sujeto que a menudo se expresa siguiendo el modelo del orgasmo, del éxtasis en un encuentro erótico con la otredad radical. El *topos* del lobo incorpora una gran cantidad de esos elementos, a los que se suman velocidad, pellejos, sangre y violencia introducidos como para despertar emociones añadidas.

En esta materia, las credenciales literarias de la cultura popular son intachables. El ser humano lobo, o *lycanthropos*, el hombre lobo, o la loba, es una figura plenamente integrada en la mitología clásica, así como en la escandinava y en la teutónica. Las mitologías antiguas muestran a dioses zoomórficos y consideran a todas las criaturas intermedias, monstruosas o híbridas como *téras*, siendo objeto de adoración, así como de aberración. Después de todo, la civilización romana dio la forma de una loba al mito de su origen divino. Las lobas, como toda clase de seres felinos (leopardos, panteras o jaguares), se han distinguido dentro de los antecedentes y los credenciales culturales, desde el *Satiricón*, de Petronio, a la *Metamorfosis*, de Ovidio, y *El asno de oro*, de Apuleyo. Plinio ofrece una esmerada descripción que testifica que el lobo es identificado con la violencia sedienta de sangre y según la leyenda arcádica que él mismo relata: si en el sacrificio de una víctima humana se probaban las partes vitales del joven ofrecido a los dioses, inmediatamente se experimentaba una transformación en lobo, quedando obligado a deambular por la tierra durante diez largos años. La imagen de un ser humano transmutado en un peludo depredador de cuatro patas vagando en manada a la luz de la luna en busca de una presa y de copulación es un *topos* que anticipa la difusión que ha recibido esta figura en el género gótico posmoderno y de la que «En compañía de lobos» de Angela Carter es uno de los ejemplos más relevantes[20]. Su legitimidad como figura literaria está afianzada desde hace mucho tiempo. Además, el lobo como metáfora de la violencia masculina y, más especialmente, de sus agresiones sexuales también ha sido canonizado tanto por el folclore como por los cuentos fantásticos. Las connotaciones sexuales del lobo, especialmente, del ser humano lobo, han sido ampliamente analizadas por Propp, Bettelheim y Marina Warner: el lobo es el seductor peligroso e implacable que acecha a las indefensas víctimas femeninas[21].

---

[20] Angela CARTER, «The company of wolves», *Come onto These Yellow Sands*, Newcastle upon Tyne, Bloodaxe Book, 1985 [ed. cast.: «En compañía de lobos», *Fuegos de Artificio*, Barcelona, Minotauro, 1999].

[21] Véanse Vladimir PROPP, *Morphology of the Folktale*, Austin, University of Texas Press, 1968; Bruno BETTELHEIM, *The Empty Fortress: Infantile Autism and the Brith of the Self*, Londres, Collier-Macmillan, 1972 y Marina WARNER, *Six Myths of Our Time: Little Angels, Little Monster, Beautiful Beasts, and More*, Nueva York, Vintage Books, 1995.

Las tendencias homicidas del ser humano lobo son exploradas con una violencia cómica y muy específicamente sexual en *Vidas y amores de una maligna*, de Fay Weldon[22]. El cuento aleccionador de la esposa obediente y traicionada que, en venganza, se vuelve una asesina ilustra dos de los rasgos del lobo que lo hacen entrañable para Deleuze, al igual que para los feministas, a escritores y escritoras tales como Weldon, capaces de transmitir una potencia transformadora. En primer lugar, constatamos el hecho de que un animal es una máquina de guerra, un organismo «que devuelve el golpe en el momento y en el sitio donde le golpean»[23]. En segundo lugar, y para poder alcanzar esa precisión en el golpe, dispone de una memoria formidable. Se trata de una memoria encarnada e inscrita capaz de registrar datos sensoriales o físicos y almacenar el impacto que han tenido sobre su cuerpo. De modo significativo, la novela de Weldon coloca, en primer plano, el sentimiento de unos celos corrosivos y sus efectos secundarios. También juega con cuestiones relacionadas con la economía política de la gestión del cuerpo en el capitalismo contemporáneo, a saber, la gordura y la delgadez, la buena presencia y el atractivo sexual, así como la solvencia económica. La alimentación es un indicador de suma importancia de las relaciones de poder y, en algunos sentidos, la loba es la antítesis del rostro patético/despótico de la marginada víctima de anorexia/bulimia.

La escritora estonia Aino Kallas narra la metamorfosis experimentada por una mujer loba en su breve relato «The wolf's bride». En él describe, de un modo conmovedor, la libertad y el regocijo, así como la voluptuosidad, que conllevan el abandono de la forma humana. El proceso de transformación física marca también un desplazamiento en la conciencia de la mujer que descubre, gradualmente, su familiaridad o mismitud con el jefe de los lobos, el líder de la manada. «Y ella se desvaneció en el murmullo del bosque de abetos rojos, llevaba las marcas doradas de las gotas de resina que desprendían las cortezas granates de los pinos y se desvaneció en la verde humedad del musgo de las ciénagas porque, ahora, ella pertenecía al *Diabolus Sylvarium*, estaba en las garras de Satán.»[24] El éxtasis que produce la disolución de las fronteras que tiene lugar en el devenir lobo de Aalo destila y expresa un hondo erotismo. En su comentario de este breve relato, Lea Rojola traza la genealogía histórica y literaria de este mito en la cultura estonia[25]. También hace hincapié en la estructura sumamente específica respecto al sexo de la historia en la medida en que, por la noche, esta mujer corre y se aparea con los lobos, mientras que, durante el día, es una esposa tierna y obediente. Únicamente es descubierta después de dar a luz a la criatura del pecado, siendo entonces que-

---

[22] Fay Weldon, *op. cit.*

[23] Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, cit., p. 51.

[24] Aino KALLAS, «La fiancée du loup», en *La fiancée du loup*, París, Viviane Hamy, 1990, pp. 133-134.

[25] Lea ROJOLA, «The body which is not one», en Dorrit Einersen e Ingerborg Nixon (eds.), *Woman as Monster in Literature and the Media*, C. A. Reitzel Publishing and the University of Copenhagen, 1995.

mada dentro de una sauna por las mujeres del pueblo. Tras este ritual de limpieza, su marido humano mata a un gran lobo gris con una bala de plata fundida con su anillo de matrimonio. El alma de Aalo habita dentro de este lobo. Rojola interpreta el relato como un caso de escisión o de doble vida que refleja la esquizofrenia social de las mujeres emancipadas en los países nórdicos durante la década de los veinte. El conflicto entre lo ancestral y lo nuevo se refleja en las diferentes localizaciones que ocupa la mujer loba. Por lo tanto, la loba, considerada como emblema, representa la monstruosidad del deseo sexual femenino liberado. El hecho de que la expresión de su deseo le cueste la vida no resta importancia a su valor o intensidad.

Considerando la importancia del deseo y la *jouissance* femeninos en el *topos* de la mujer loba, quisiera expresar que la teoría nómada del devenir lobo no tiene nada en común con el pensamiento jungiano arquetípico. En opinión de Jung, el inconsciente colectivo contiene arquetipos o imágenes primordiales que guardan una recurrencia a través del curso de la historia. Transmiten verdades universales y esenciales mediante su recurrencia psíquica. Clarissa Pinkola Estés ofrece la mejor codificación de inspiración jungiana del arquetipo del lobo en relación con la psique femenina[26]. Su aproximación a este tema consiste en una acumulación cuantitativa de los rasgos comunes entre las mujeres y los lobos, como la complicidad con lo salvaje, la familiaridad con los territorios inexplorados, el placer en los espacios abiertos, especialmente en el bosque, la caza, el hecho de sangrar y el sabor de la sangre, copular a la luz de la luna y otras formas de sexualidad salvaje. Estos rasgos, representados a través de diversas formas artísticas y presente transhistóricamente en una variedad de culturas, constituyen una constante cultural.

Sin embargo, esto me parece completamente opuesto a la noción de Deleuze del devenir animal. El inconsciente colectivo jungiano, a diferencia del nomadismo filosófico, es una pluralidad cuantitativa dentro de un sistema unidimensional y monodireccional, no una multiplicidad cualitativa en un conjunto de complejidades indefinidas sin un destino prefijado. En otras palabras, la realización de los arquetipos fija el ego dentro de un marco de referencias y de atributos firme, puesto que no opera la reformulación cualitativa de la percepción y de la inmanencia que requiere el pensamiento nómada[27].

En su crítica de los arquetipos jungianos, Baldick formula esta idea de modo admirable cuando señala que al mito jungiano se le atribuye una anterioridad respecto a sus manifestaciones literarias y culturales y, consecuentemente, goza de una mayor autori-

---

[26] Clarissa Pinkola ESTÉS, *Women Who Run With the Wolves*, Nueva York, Ballantine Books, 1992.

[27] Para una tentativa de explorar las posibles resonancias entre Deleuze y Jung, véase Inna SEMETSKY, «Reterritorialization: drawing an archetypal map», lectura pronunciada en la conferencia «Rhizomatics, Genealogy, Deconstruction», Trent University, Peterborough, Ontario, 20-23 de mayo de 1999.

dad en la cultura científica moderna en tanto que pertenece a una cadencia más antigua y atemporal de la naturaleza[28]. El resultado se expresa en un énfasis excesivo en la autoridad del propio mito, que inviste, también excesivamente, a la «conciencia mítica» de una mayor importancia que a la vida contemporánea y lo sitúa en nítida oposición a las experiencias de la historia. En el caso de los arquetipos de Jung, esto se traduce en una creencia semirreligiosa que distingue categóricamente el mito (inmutable y redentor) de la historia (intercambiable y repleta de ansiedad).

> El propio arquetipo está vacío y es puramente formal, no es nada sino una *facultas praeformandi*, una posibilidad de representación que está dada a priori. Las representaciones en sí mismas no son heredadas, únicamente las formas lo son, y, a este respecto, corresponden, en todo caso, a los instintos que también están determinados únicamente en la forma[29].

Es este esencialismo y la oposición al cambio marcado por la historia lo que convierte a los arquetipos jungianos en una inquietante metodología dogmática. La asunción de que todos los mitos pertenecen a una misma esfera atemporal y a un mismo plano psíquico permite la circulación de las más banales interpretaciones posibles de los mismos.

Todorov también aborda la cuestión del mito y de la imaginación y sostiene que, en el ámbito europeo moderno, se pueden distinguir dos escuelas de pensamiento[30]. La primera tiene su origen en el estructuralismo y está inspirada por Lévi-Strauss, Freud y Marx. Esta escuela señala la existencia de elementos racionales constitutivos, incluso en lo procesos del inconsciente y en el pensamiento precientífico. La segunda escuela se inspira en el trabajo de Bachelard, Jung y Frye. Ambas guardan cierta cercanía temática en cuanto a su interpretación de los productos de la conciencia humana. También comparten su confianza en los recursos de la imaginación sensorial y acentúan, además, su importancia sobre los elementos estructurales del pensamiento humano. En mi opinión, la aproximación de Deleuze mantiene una proximidad histórica con el estructuralismo, pero, de modo fundamental, se desplaza más allá de la útil distinción establecida por Todorov. El sujeto nómada no está dividido a lo largo de los ejes tradicionales mente/cuerpo, consciente/inconsciente o razón/imaginación. Por el contrario, las nociones de encarnación e inmanencia asumen una entidad energética, eternamente mutable y básicamente conducida por el deseo de expansión hacia sus fronteras/otros exteriores y multifacéticos.

---

[28] Chris BALDICK, *In Frankensteins's Shadow. Myth, Monstrosity and Nineteenth Century Writing*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

[29] Carl G. JUNG, *Aspects of the Femenine*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press ARK Paperback, 1982.

[30] Tzvetan TODOROV, *The Fantastic. A Structural Approach to a Literay Genre*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1975.

A este respecto, no vislumbro una reconciliación posible entre Jung y Deleuze en torno a la cuestión de la imaginación o de la estructura y la función de mitos como el del ser humano lobo. En el caso de Jung, así como en el de Heidegger, también debo confesar una seria dificultad por mi parte para olvidar que esta tendencia (socialmente estimulada e, incluso, recompensada) por parte de un pretendido «gran» pensador a darse a la fuga de la historia hacia las abstractas cimas de la recurrencia atemporal de lo Mismo cristalizó políticamente en la banalidad del mal. La colaboración tanto de Heidegger como de Jung con el nazismo no es ni casual ni externa a sus sistemas de pensamiento, ya que, como Arendt dijo de Heidegger, está inscrita en la propia fibra conceptual de su pensamiento. No quiero juzgar ni sacar conclusiones precipitadas. Pero tampoco estoy dispuesta a añadir el insulto a la injuria permitiéndome el lujo de olvidar. La historia cuenta, como cuentan las manifestaciones históricas de *toda* localización, posición, significado o creencias. Una filosofía materialista no actuaría de ningún otro modo.

Dorothea Olkowski ofrece una lectura muy interesante de las diferencias entre un concepto psicoanalítico y deleuziano del devenir animal en un texto titulado «Writers are dogs»[31]. Tomando como caso principal al hombre de los lobos de Freud, Olkowski llama la atención sobre la estructura intensiva de la experiencia. Señalando el hecho de que el hombre de los lobos soñaba con una manada entera de lobos y no sólo con uno, Olkowski argumenta que Freud impone una forma de unidad espúrea por encima de la heterogeneidad y multiplicidad de la afectividad del hombre de los lobos. Reinterpretado como neurosis, encerrándole dentro de un sujeto unitario, aunque inestable, todo el episodio se reduce a la dialéctica entre la patología y la normalidad, con la terapia psicoanalítica como el principal propulsor de la relación. Por otro lado, Olkowski realiza una lectura del hombre de los lobos, al hilo de la reflexión de Deleuze, como un caso de expansión cualitativa del yo en una multiplicidad creativa que convierte la velocidad, la compañía de otros lobos o la colectividad en elementos cruciales. Haciendo referencia a la *oeuvre* de Artaud, ella compara el proceso de escritura con un viaje a través de variaciones de intensidad que simplemente son «demasiado» y que pueden derivar en esquizofrenia, en las oscuras profundidades de lo indecible o de la ausencia de significación.

Igualitarismo biocentrado

El animal es también el hermano genético del hombre, puesto que *zoe* los encadena en una red ininterrumpida de interconexiones. Por supuesto, *zoe* es la mitad pobre de una

[31] Dorothea OLKOWSKI, «Writers are dogs», conferencia pronunicada en la conferencia «Rhizomatics, Genealogy, Deconstruction», Peterborough, Ontario, Universty of Trent, 20-23 de mayo de 1999.

pareja que sitúa en primer plano a *bios*, que es definida como la vida discursiva o inteligente. En este campo, siglos de adoctrinamiento cristiano han dejado una profunda huella. La relación con la vida animal, con *zoe* más que con *bios*, se basa en una de esas distinciones cualitativas sobre las que la razón occidental erigió su imperio. Creo que una de las ficciones más persistentes y menos útiles de las que se cuentan sobre la «vida» humana es su supuesta autoevidencia, su valía implícita. *Zoe* es subalterna a *bios*, y la idea de una vida que transcurre de modo independiente, incluso indiferente, y, en ocasiones, a pesar del control racional es el dudoso privilegio atribuido a los no humanos. Esta categoría abarca todo el reino animal, incluidas sus variantes acuáticas y aéreas más diminutas.

Sin embargo, a partir de Darwin y de la teoría evolucionista, *zoe* ha crecido hasta comprender áreas cada vez más extensas y centrales del organismo humano. No puede desestimarse la angustia y la confusión que ha causado para los esquemas racionalistas clásicos de pensamiento el triunfo de lo que Ansell Pearson denomina «vida germinal». Tradicionalmente, el control autorreflexivo de la vida se reservaba a los humanos, mientras que los seres no humanos se reducían al mero desarrollo de secuencias biológicas. Lo primero es sagrado *(bios)* mientras que lo último es bastante terrenal *(zoe)*. El hecho de que se entrecrucen en el cuerpo humano convierte al yo físico en un espacio contestado, en una arena política. Históricamente, el dualismo entre la mente y el cuerpo ha funcionado como un camino fácil a través de las complejidades de esta contestada zona intermedia. Los artistas se han arremolinado en torno a la misma brindando una serie de interconexiones.

Por ejemplo, la metamorfosis kafkiana de un ser humano en un insecto abyecto es un viaje hasta el límite de la propia capacidad para resistir, algo que también se conoce como sostenibilidad. Consiste en tocar el fondo de cierta inhumanidad que conecta con lo humano precisamente en la inmanencia de sus instancias. Lo que ves es lo que hay, es el tope, en este caso, un cuerpo escamoso y de existencia fugaz que ni siquiera puede expresar lo que necesita para frenar el dolor. Esta obscenidad, esta vida dentro de mí, es intrínseca a mi ser y, a la vez, tanto «ella misma», que es independiente de la voluntad, de las demandas y expectativas de la conciencia soberana. Esta *zoe* me carga las pilas y, sin embargo, escapa al control de la facultad supervisora de un Yo levantado sobre los pilares gemelos del narcisismo y la paranoia. *Zoe* continúa implacablemente y se zafa del recinto sagrado del «yo» que exige control pero que no lo consigue, terminando por ser experimentada como un otro extraño. Es experimentada como inhumana, pero, sólo porque es demasiado humana, su obscenidad se debe a que continúa viva mecánicamente. Este escándalo, este interrogante, esta *zoe*, es decir, una idea de la vida que es más que *bios* y soberbiamente indiferente al *logos*, este trozo de carne llamado «mi cuerpo», esta carne doliente llamada mi «yo», expresa la potencia abyecta y divina de una vida que la conciencia vive en estado de temor. Por el contrario, la subjetividad nómada está enamorada de *zoe*.

La situación la confirman otras experiencias corporales como es el caso, por ejemplo, del embarazo o de otros procesos de proliferación acelerada de células, aunque unos sean más positivos que otros, como Stacey ha señalado en su estudio sobre el cáncer y que cité en el capítulo 1. Las experiencias en las que el organismo humano, orientado hacia el ego, es experimentado como huésped de procesos de vida que no controla y que prosiguen despiadada e implacablemente su curso expresan la fuerza de *zoe*. Tradicionalmente, este poder ha sido expresado en términos de una jerarquía que privilegia a *bios* y que refleja una escala binaria de valores razón-materia, control-caos. Esta potencia *(potentia)* de la vida es experimentada como un «otro» por una mente que lo único que puede hacer es plegarse sobre sí misma y continuar patrullando sus propios elementos constitutivos como si estuviesen a su cargo. Esta inversión interna que se produce mediante pasiones negativas es una forma profundamente arraigada e inquietante de una esquizofrenia leve que gloriosamente llamamos «conciencia». Sin embargo, la vida que hay en mí no está bajo el imperio de la ley, del significante y de la carencia. La vida simplemente es. La conciencia sólo es la forma reconocida, autorizada y estimulada por la sociedad de capturar el pedazo específico de vida que me constituye. La representación consciente de uno mismo, o de una misma, es una convención social al servicio de la importante meta de intentar unir a seres humanos diferentes que negocian sus vínculos sociales estableciendo una economía de intercambios simbólicos entre ellos. No es el lugar de la verdad ni de la capacidad de acción o, más exactamente, si lo es, se debe a su función como lugar de intersección de fuerzas en conflicto. Tal y como Freud lo expresó, de un modo más conservador, el yo es una cámara de compensación que genera el tipo de neurosis que acompaña inseparablemente a los residentes urbanizados de la civilización occidental. La civilización y sus descontentos se cobra un altísimo precio de aquellos que pagan por no ser una manada de hombres lobo aullando, apareándose y matando a la luz de la luna. De este modo, el yo es política llamada por otro nombre, es el microfascismo de una visión dominante del sujeto que sirve a los objetivos de un sistema económico de vampiros basado en la provisión y el intercambio, esto es, en la acumulación y el beneficio.

En la nomadología filosófica, la fortaleza de los animales radica precisamente en no ser uno, lo que se expresa en su adscripción y su interdependencia con un territorio. Ellos dependen de una reducida porción de medio ambiente sumamente delimitada con la que se relacionan sensorial y perceptivamente. Los insectos, especialmente las arañas y los parásitos como las garrapatas, se encuentran entre los favoritos de Deleuze. Al igual que los artistas, los animales delimitan su territorio físicamente mediante el color, el sonido o marcándolo/demarcándolo. Para marcar, codificar, poseer o demarcar su territorio, los animales están continuamente produciendo signos y señales. Por ejemplo, los insectos zumban y emiten todo tipo de sonidos, los primates superiores prácticamente hablan (no hay más que preguntar a Jane Goodall), los gatos, los lobos y los perros mar-

can el terreno con fluidos corporales elaborados por ellos mismos, los perros ladran y aúllan de dolor y de deseo. Son inmanentes a sus gestos encaminados a lidiar con sus necesidades y el medio en el que habitan. En el proceso de reconocer, codificar y lidiar, ellos trascienden su pura animalidad, se unen a los humanos en el esfuerzo por expresar, habitar y proteger su territorio. Orientarse en un territorio extraño, encontrar comida y agua, por no mencionar una pareja, y expresar todo eso de modo que el resto de la manada o del grupo pueda captar la idea, constituye un modelo de inmanencia radical que necesita ser reevaluado. Es comunicación no verbal en su máxima expresión.

A este respecto, es posible que los humanos tengan más en común con sus vecinos genéticos, los animales, de lo que están dispuestos a admitir y, en ciertos sentidos, son menos constructivos que aquéllos. En la película *Matrix*, la cultura popular retoma de modo elocuente la cuestión sobre esta proximidad estructural entre lo humano y sus vecinos genéticos de la mano del agente Smith:

> [...] todos los mamíferos de este planeta desarrollan instintivamente un equilibrio natural con el medio que les rodea. Pero los humanos no. Os trasladáis a un área y os multiplicáis. Os multiplicáis hasta agotar todos los recursos naturales. La única forma de sobrevivir es extenderse hacia otra área. Hay otro organismo de este planeta que sigue esta pauta. El virus. Los seres humanos son una enfermedad para este planeta. Sois una plaga.

Algunos escritores y escritoras contemporáneas como Angela Carter y Martin Amis rastrean agudamente el tipo de mutaciones eticogenéticas que actualmente están teniendo lugar en los paisajes urbanos postindustriales y en los horizontes psíquicos de los sujetos humanos y poshumanos que los habitan. Volveré a tratar este tema en el próximo capítulo.

Esta proximidad, sin embargo, no va a ser abordada siguiendo el modelo clásico y benevolente del cuidado por «nuestros amigos caudrúpedos». En ciertos sentidos, la cultura de las mascotas constituye la personificación del humanismo y, de hecho, las mascotas son aquellas entidades edipizadas junto a las que vemos la televisión. En el nomadismo filosófico la proximidad es material, transgénica y se produce en el cruce entre diversas especies, y en el sentido de materia/*mater* que discutí en el capítulo 1. Está relacionada con una cadena de conexiones que pueden describirse óptimamente como una filosofía ecológica de sujetos no unitarios y encarnados. Así pues, no deseo deslizarme en la dirección del debate sobre los «derechos de los animales» u otros debates antropocéntricos sobre ética animal. En mi opinión, lo que aquí está en juego es precisamente la crítica del antropocentrismo y del individualismo liberal, tanto a la luz de los recientes desarrollos científicos que se han producido en el campo de la genética y de la biología molecular como también desde el punto de vista de las manifestaciones culturales que generan. El reciente trabajo de Mette Bryld y Nina Lykke, *Cosmodolphins*,

ofrece un espléndido ejemplo de la novedad que entraña esta aproximación[32]. En él se combinan una actitud «tecnofílica» con temas ecológicos, cuestiones de ética feminista relativas a la diferencia sexual y un diálogo vivo con las ciencias biológicas y las biotecnologías contemporáneas, todo ello enmarcado por una intensa participación y disfrute de la cultura contemporánea postindustrial, tanto en sus formas «elevadas» como populares.

En aras de no confundir el devenir del animal con el devenir animal, es importante distinguir el discurso de la psicología, que se ocupa de funciones orgánicas, del de la ética. La ética nómada, inspirada en Spinoza, está relacionada con la física y la biología de los cuerpos. Esto significa que se ocupa de la cuestión de qué puede exactamente hacer un cuerpo y cuánto puede asumir. Ésta es la cuestión que yo codifico como «sostenibilidad», es decir, cuánto placer o intensificación de su potencia puede asumir un cuerpo, así como cuánto dolor o empobrecimiento de su *potentia* (o *conatus*). Esto implica una ecuación entre la virtud ética, la pontenciación, el goce y el entendimiento. Representarse adecuadamente a uno mismo el propio bien equivale a comprenderlo. Sin embargo, este acto de comprensión no consiste en una mera adquisición mental de ciertas ideas. Más bien, coincide con un proceso corporal, esto es, con una actividad que ejecuta o encarna lo que es bueno para el sujeto, la actualización de su *potentia*. La mente y el cuerpo actúan al unísono y están adheridos por lo que Spinoza denomina *conatus*, es decir, el deseo de devenir y de aumentar la intensidad del propio devenir[33].

Este enfoque se hace explícito en el trabajo de Keith Ansell Pearson sobre la filosofía del cuerpo de Deleuze[34]. Haciendo una lectura de Nietzsche y de Darwin siguiendo a Deleuze, Pearson explora las interconexiones entre la ética de los valores y la naturaleza de los cuerpos. De este modo, enfatiza el *continuum* de devenires, así como la transmutación de valores que implica un concepto nómada de la «vida» que, simultáneamente, es materialista y vitalista. Así pues, Pearson utiliza las revelaciones de Deleuze para «comenzar a cartografiar devenires no humanos de la vida»[35]. Combinando afinadamente la biología y la tecnología, Pearson vislumbra un espacio «transhumano» de metamorfosis puras y procesuales que afirman los poderes infinitos de una vida que no exige la supervisón de la mente humana para persistir.

La biofilosofía de Deleuze, por lo tanto, es también una topología de afectos basada en la selección de estas fuerzas. Este proceso de despliegue de los afectos es central para la composición de cuerpos radicalmente inmanentes y puede considerarse, por consi-

---

[32] Mette BRYLD y Nina LYKKE, *Cosmodolphins. Feminist Cultural Studies of Technology, Animals and the Sacred*, Londres, Zed Books, 1999.

[33] Desarrollaré este tema en un estudio próximo sobre la ética sostenible.

[34] Keith Ansell PEARSON, *Viroid Life. Perspectives on Nietzshe and the Transhuman Condition*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997.

[35] *Ibid.*, p. 109.

guiente, como la actualización del materialismo encarnado. En este punto, Deleuze sigue a Spinoza. La selección de las fuerzas del devenir se regula mediante una ética del goce y de la afirmación que funciona a través de la transformación de las pasiones negativas en positivas. Esto implica la repetición del placer y la evitación de la tristeza y de las relaciones que la expresan. La selección de la composición de pasiones positivas constituye espacios de devenir o de afectos corpóreos. Esencialmente, estas pasiones están regidas por un principio de afinidad, es decir, se trata de ser capaz de entrar en relación con otra entidad cuyos elementos te atraen para producir encuentros alegres. Son una expresión de la propia *potentia* y aumentan la capacidad del sujeto para entrar en sucesivas relaciones, para crecer y expandirse. Esta expansión está orientada al tiempo, en la medida en que el sujeto nómada mediante la expresión y el incremento de sus pasiones positivas gana una potencia que le permite perdurar, resistir, continuar en, y a través, del tiempo. Entrando en relaciones, los devenires nómadas generan futuros posibles, construyen el mundo haciendo posible un entramado de interconexiones sostenibles. Aquí descansa el aspecto importante del devenir, en el hecho de consistir en un ensamblaje colectivo de fuerzas que confluyen en torno a elementos comúnmente compartidos y que les infunden potencia para crecer y para durar.

El devenir animal funciona, pues, a través de mutaciones, afectos y relaciones incesantes. Sobre esta cuestión, Deleuze se ayuda tanto de Spinoza como de Nietzsche para defender su visión positiva del sujeto contra la influencia cautivadora y dañina de los códigos y de las normas sociales amparadas por una noción represiva del Estado. La influencia de Nietzsche es particularmente acusada en la cuestión del antihumanismo y de la crítica de la negatividad que se halla incorporada a las ideas aceptadas sobre la conciencia. La subjetividad nómada quiere desmantelar esto. Su objetivo es saldar cuentas con la conciencia, esa forma –si bien hegemónica– de expresión del sujeto estructurada alrededor de un fardo malamente amarrado de pasiones negativas, tendencias retentivas y sospechas enconadas. El ego es un templo al narcisismo y a la paranoia. Por el contrario, el camino del sujeto nómada es el devenir, desintegrar la versión cuidadosamente formateada del Hombre como «animal racional» haciendo estallar sus contradicciones inherentes.

¿Qué ocurriría si, de hecho, la conciencia fuera un modo inferior de relacionarse con el propio medio y con los otros? ¿Qué ocurriría si la conciencia no fuera, cognitiva o moralmente, diferente al estremecedor aullido de los lobos a la luz de la luna llena? ¿Qué ocurriría si, en comparación con los saberes de los animales, la representación consciente del sujeto de sí mismo o misma estuviera enfangada por los delirios narcisistas y, por lo tanto, cegada por sus propias aspiraciones a la autotransparencia? ¿Qué ocurriría si, en última instancia, la conciencia fuera incapaz de encontrar un remedio para su mal insondable, esta vida, esta *zoe*, una fuerza impersonal que te mueve sin pedirte permiso para hacerlo? Después de todo, la mortalidad está ahí, como límite y

horizonte, y no hay vanidad de mente consciente alguna que pueda frenar a la muerte de seguir su camino señalado. Devenir animal es rozar el fondo, lo extraño que habita en el interior. Sin él no hay creatividad. Y, sin embargo, no es una mera conversión de la dialéctica en irracionalidad, es una senda diferente del devenir.

Hacia lo poshumano

Tal y como sostuve anteriormente, el grado y velocidad de la intensidad de los afectos es lo que determina el poder (la *potentia*) de un cuerpo y, consecuentemente, también, el nivel de interactividad con otras entidades. Esta aproximación ética también se encuentra en el corazón de la batalla de Deleuze contra el determinismo que impregna las teorías genéticas contemporáneas. La vida, entendida como un proyecto que aspira a la afirmación de la intensidad y de la positividad del deseo, se apoya sobre una base materialista del sujeto encarnado. El énfasis de Deleuze en este aspecto biológico entraña su aceptación de las enseñanzas de la biología contemporánea y, simultáneamente, su oposición al neodeterminismo patente en la sociobiología y en la psicología evolutiva. Deleuze no comparte muchas de las posturas emergentes dentro de la biología molecular a causa de la visión reductiva del sujeto que defienden. Él interpreta la biología contemporánea remitiéndose al «materialismo encantado» de las filosofías empiristas de la inmanencia, en un intento de sustraer a la biología de la influencia del funcionalismo estructural y del neodeterminismo de la linealidad regida por el ADN, así como de hacerla virar hacia los modelos zigzagueantes del devenir nómada. Tal y como Halberstam y Livingston señalan, «en sí mismo, el cuerpo humano ya no es parte de "la familia del hombre", sino un zoológico de poshumanidades»[36].

Recientemente, Elizabeth Grosz ha subrayado la importancia que tiene para las feministas pensar la estructura biológica de lo humano. Esta llamada a un retorno a las raíces biológicas del cuerpo que reitera el rechazo al constructivismo es crucial para la teoría feminista en el tercer milenio. En su reciente trabajo sobre Darwin, Grosz establece la siguiente agenda: «¿Cuáles son las virtualidades y las potencialidades que anidan dentro de la existencia biológica y que permiten a la fuerzas culturales, sociales e históricas iniciar y cumplir la tarea de transformar activamente la existencia?»[37]. Pienso que esta invocación está investida del tipo de inmanencia radical y de «materialismo inscrito encantado» que, de modos paralelos pero análogos, defienden tanto Irigaray como Deleuze.

---

[36] Judith Halberstam e Ira Livingston (eds.), *Posthuman Bodies*, cit., p. 3.

[37] Elizabeth GROSZ, «Darwin and feminism: preliminary investigations for a posible alliance», *Asutralian Feminist Studies* 14 29 (1999), York, Routledge, pp. 31-45.

Sin embargo, el «retorno a Darwin» propuesto por Grosz y por otras voces del pensamiento deleuziano contemporáneo sigue una hebra filosófica de carácter específico. En otros campos de investigación, como en los estudios científicos, donde la atención y el compromiso crítico con las teorías evolucionistas han sido siempre una cuestión central en la agenda se está imprimiendo una nota más escéptica. En su reciente y poderosa crítica de las teorías evolucionistas, Hilary y Steven Rose critican la profunda misoginia y complicidad con los proyectos imperialistas y coloniales que delatan los estudios de la seudociencia blanca y eurocéntrica[38]. Su prolongada implicación con la crítica radical de la ciencia avala su posición para lanzar un relato ilustrativo en este campo. Además, en su trabajo exploran el origen de la creciente interdependencia entre la investigación biológica contemporánea y los intereses comerciales, así como industriales, los cuales están bastante lejos de ser políticamente neutros. Estoy convencida de que es sumamente importante para la política de la subjetividad nómada que estas notas críticas sean escuchadas y tomadas en cuenta. Así pues, creo que sería desastroso un retorno a Darwin que descontextualizara estas teorías y no estuviera inscrito en los efectos de poder de las mismas. En mi opinión, es posible establecer un diálogo nuevo y constructivo entre la filosofía y la genética, no con miras a buscar un consenso sobre esa área imprecisa conocida como la «bioética», sino, por el contrario, para llevar a cabo la más rigurosa tarea de explorar exhaustivamente las implicaciones de la descentralización del sujeto producida por los desarrollos de las biociencias contemporáneas.

El concepto de Deleuze del devenir animal es una versión conceptual radical del antiantropocentrismo que marcó a su generación de filósofos y filósofas. Donna Haraway comparte el espíritu de esta dislocación de la centralidad de lo humano a favor de lo poshumano y de un igualitarismo biocentrado aunque se apoye sobre bases conceptuales diferentes. Tanto Deleuze como Haraway se niegan a restar importancia a las contradicciones y a las discontinuidades entre el medio humano y el no humano. También rechazan romantizar la interacción entre ambos. En la cultura contemporánea resulta especialmente problemática la glorificación sentimentalista de la proximidad de los humanos con los animales. En primer lugar, tal y como denuncian Hilary y Steven Rose, esto se debe a un clima social marcado por el resurgir del determinismo sociobiológico. El resultado es un énfasis excesivo en la «naturaleza animal» de los humanos y, en general, propiamente de los humanos varones, como pretexto y justificación de desigualdades sociales. El hecho de que un libro pueda llevar el título de *A Natural History of Rape: Biological Bases of Sexual Coercion* [*Historia natural de la violación: bases biológicas de la coerción sexual*] es indicativo de las implicaciones sociales y políticas de esta tendencia neodeterminista y acentuadamente discriminadora[39]. Una

---

[38] Hilary ROSE y Steven ROSE (eds.), *Alas, Poor Darwin. Argument against Evolutionary Psychology*, Londres, Jonathan Cape, 2000.

[39] Randy THORNOIL y Craig PALMER, *A Natural History of Rape: Biological Bases of Sexual Coercion*, Instituto MIT Press, 2000.

segunda razón para rechazar una indiferenciación romántica entre lo humano y lo animal es la conciencia de la naturaleza profundamente construida del medio tanto humano como no humano. A lo largo de este libro he hecho hincapié en el rechazo al esencialismo como uno de los rasgos distintivos del nomadismo filosófico. Otro elemento implícito en mi posición es el convencimiento de la naturaleza artificial de nuestro propio hábitat.

En las culturas postindustriales contemporáneas, este rasgo se ha visto intensificado por la integración de las preocupaciones ecológicas y medioambientales en la economía de mercado dominante en la era de la globalización. El interés en lo «productos bio» y en los alimentos de cultivo orgánico ocupa un papel central en los hábitos de consumo de las sociedades tecnológicamente desarrolladas. Bryld y Lykke interpretan este fenómeno de la cultura postindustrial como un acto simultáneo de sacralización y canibalización de la idea de lo «auténtico», es decir, de una naturaleza indómita y sin contaminar. Paradójicamente, la naturaleza «salvaje» se ha convertido, «ora en un recurso para ser explotado por proyectos tecnocientíficos, militares y comerciales, ora en una localización para la inscripción de los deseos nostálgicos de un Edén sagrado y materno»[40]. Una de las razones que me llevan a regresar al proceso deleuziano de devenir animal es mi oposición a estos reenjaulamientos románticos de la naturaleza así como al consumo consumista de los «otros de la Tierra» y, más especialmente, a una postura política basada en la nostalgia.

Haraway ofrece constantes ejemplos del devenir animal de los humanos: genéticamente hablando, los simios y otros primates superiores son nuestros vecinos de al lado. Esta lectura es un alivio enorme de las distinciones cualitativas con las que los primeros discursos biológicos han clasificado las especies. Actualmente, las tecnociencias están redefiniendo los parámetros de la interacción entre los humanos y los animales. El oncoratón[41] y otros animales experimentales, concretamente algunos insectos (tales como la mosca de la fruta), perros y otras «mascotas» genéticamente recombinadas, son el pasto de los laboratorios biotecnológicos donde se construyen los tecnocuerpos contemporáneos. Múltiples clones de cuatro patas, o Dollys infladas con silicona, pueblan nuestro horizonte social.

Por otra parte, Haraway evidencia una profunda sensibilidad antiedípica, al igual que Deleuze, aunque, en su caso, y según ella reconoce, su objetivo directo no es la resistencia al psicoanálisis[42]. Comparto la opinión de Haraway de que el imaginario que

---

[40] Mette Bryld y Nina Lykke, *Cosmodolphins. Feminist Cultural Studies of Technology, Animals and the Sacred*, cit., p 5.

[41] El oncoratón es un animal criado en la Universidad de Harvard al que le ha sido introducido un gen que le hace sufrir cáncer permanentemente. *[N. de la T]*

[42] Constance PENLEY y Andrew ROSS (eds.), *Technoculture*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1991.

rodea las definiciones psicoanalíticas del inconsciente es profundamente conservador, centrado en la familia y heterosexista. Ahora bien, hablando como cartógrafa, pienso que es una reflexión muy ajustada de nuestra cultura y de las normas que la rigen y, por lo tanto, nunca culparía al psicoanálisis por traer la mala noticia de que vivimos bajo un régimen falogocéntrico. No obstante, me enfrentaré al psicoanálisis si el mismo defiende la necesidad e inmutabilidad históricas de este régimen. Y, frente a este conservadurismo político, yo escojo una política transformadora cuyo mejor exponente es el feminismo, que el nomadismo filosófico ayuda a teorizar. En definitiva, el proyecto *cyborg* de Haraway apunta a desalojar las narrativas edípicas de sus posiciones hegemónicas en la cultura y, de este modo, a minar su poder en la construcción de la identidad. Firmemente localizada en el interior del vientre de la bestia de la tecnocultura contemporánea y de su imaginario social híbrido o mutante, Haraway quiere contraatacar colocando figuraciones afirmativas y potencializadoras para una nueva interacción con los animales, los mutantes y las máquinas en tanto que elementos constitutivos de nuestra época histórica.

La solidez del proyecto de Haraway descansa en la fuerza de inspiración que lo anima. Ella se propone inventar un nuevo discurso para el inconsciente, un discurso tal que pueda «producir lo inesperado, que pueda hacerte tropezar o caer en la trampa. Cómo se hace para plantear un inconsciente que escape a las narrativas familiaristas, o que sitúe las narrativas familiaristas como historias locales, sin dejar de reconocer que hay otras historias que contar acerca de las estructuración del inconsciente, tanto a escala colectiva como personal»[43]. Las contrafiguraciones alumbradas por Haraway para este inconsciente no edipizado trazan una especie de devenir animal. El *cyborg*, el coyote, el pillo o el oncoratón producen estructuras alternativas de la otredad. Exactamente igual que Deleuze, Haraway no tiene mucha paciencia con el paradigma lingüístico dentro del cual ha sido conceptualizado el inconsciente y que está gobernado por su binarismo intrínseco y por las leyes del desplazamiento, la condensación y la exclusión. Por el contrario, Haraway prefiere las multiplicidades y las identidades desplazadas en función de múltiples vectores. La tarea prioritaria es activar una subjetividad no lineal, no fija y no única, y estos elementos se encuentran situados muy cerca de la mujer, la nativa, la desposeída, la víctima de abusos, la excluida, esto es, la «otra» de los cuerpos limpios y eficientes diseñados mediante tecnología avanzada y que promueve la cultura contemporánea. Este proyecto es equiparable a los intentos efectuados por Deleuze de replantear el devenir animal como una figuración de los humanoides híbridos en que nos estamos convirtiendo.

---

[43] Donna HARAWAY, «Cyborgs at large: Interview with Donna Haraway», en Constance Penley y Andrew Ross (eds.), *Technoculture*, Minnesota y Londres, University of Minnesota Press, 1991, p. 9.

Animalidad antiedípica

Hasta ahora, he sostenido que las teorías psicoanalíticas del imaginario no representan adecuadamente la cuestión de la interacción entre las diversas prácticas encarnadas, es decir, los síntomas, emociones, deseos, percepciones y sensaciones, y las formas de expresión a su alcance, que operan principalmente a través del modelo dominante de la conciencia. En este sentido, la teoría de Deleuze del devenir animal también lleva hasta el final la batalla que él y Guattari libraron contra el psicoanálisis y, más específicamente, contra la confianza de esta teoría en los mecanismos de la metáfora y de la metonimia como claves hermenéuticas. El imaginario no se conceptualiza a lo largo de ejes semiológicos y de la lógica de significados latentes y manifiestos. Es decir, el «significado» –de un síntoma, de un texto o de una pieza de música– no está encasillado por el poder del significante. Lo importante, por el contrario, es la organización de los múltiples elementos que lo componen –el síntoma, el texto o la música– y que exceden al lenguaje. La filosofía de Deleuze de la inmanencia radical revienta la jaula lingüística y propone la afectividad entendida como un conjunto de variaciones múltiples y heterogéneas que requieren esquemas de análisis más complejos.

En el capítulo anterior, indiqué que Deleuze y Guattari sostienen que Freud terminaba cerrando la misma puerta que había abierto. En otras palabras, Freud anuncia una revelación fundamental sobre la estructura afectiva y sexual de la subjetividad humana, pero su siguiente paso es conceptualizarla de un modo dualista funcional a la cultura de su tiempo. De modo significativo, los animales aparecen frecuentemente en los casos analizados por Freud, desde el caballo fálico que acecha en los miedos de castración del pequeño Hans hasta las obsesiones anales del hombre de los lobos, por no mencionar la fantasmagoría del presidente Schreber. Sin embargo, en el pensamiento psicoanalista cada animal significa un aspecto reprimido o negado de la experiencia rememorada por el paciente que ahora, silenciosamente, se está enquistando bajo la forma de una patología. Es una puerta a su inconsciente y una pista significativa para acceder al mundo secreto de sus fantasías. Los animales son representaciones metafóricas o desplazamientos metonímicos de traumas sin asimilar. Como «cura» el psicoanálisis se apoya en un método de interpretación lingüística en tanto que el acceso al material no asimilado es lo que permite la curación. Según el paradigma lingüístico-semiológico, esta curación se conceptualiza como el desvelamiento de los significados «manifiestos».

De este modo, Freud acaba «humanizando» la clase de impulsos o de deseos que asocian íntimamente a los humanos con los animales, o que desdibujan las fronteras entre ambos. Pienso que Freud actúa de este modo para hacer más manejables estos impulsos y anhelos, es decir, para dar al psicoanálisis una apariencia, al menos, de respetabilidad como terapia, como «cura». En otras palabras, la parte animal, como todos los demás «continentes oscuros», necesita ser manejada y claramente diferenciada del

sujeto civilizado que uno o una está en proceso de devenir. Se trata tanto de una cuestión de gusto como de moralidad. Estos impulsos no humanos a vivir múltiples encuentros, estos arranques corporales salvajes que agudizan la percepción sensorial y disparaban la actividad social tienen que ser asimilados o incorporados, por lo tanto, en un organismo bien organizado y capaz de funcionar y, por analogía, en orgasmos perfectamente regulados y normales. A partir de los placeres y deseos heterogéneos y complejos, potencialmente al alcance de cada uno o una –la «perversidad polimorfa» original–, es necesario cincelar un nuevo tipo de orden tolerable. Las zonas erógenas son codificadas como áreas de intensa concentración de las sensaciones y los placeres corporales, una especie de *Fort Knox*[44] de la libido. A menudo, las visualizo como un Luna Park donde se puede acceder a una variedad específica de diversiones, siempre que se haga en momentos especiales, de formas socialmente aceptadas y, por regla general, de que se programen durante los días festivos.

La teoría de Freud de las pulsiones articuló las funciones corporales con las percepciones y las sensaciones y después las adscribió a objetos de deseo «apropiados». Tal y como sugerí anteriormente, traducido al esquizoanálisis de Deleuze y Guattari, esto produce una serie de ensamblajes que parecen «naturales» como la boca, el hambre, la comida o el seno, equivalente a ¡chupa, traga, come! Por ejemplo, la anoréxica/bulímica interpreta las instrucciones de modo erróneo de lo que es tanto un asunto de buena salud como de buenas maneras y de moralidad. De modo parecido, en la moralidad sexual es necesario que, en el blanco de la satisfacción de la pulsión, sea colocado el objeto de deseo «apropiado» (un ser humano del sexo opuesto), como es necesario que la serie de sensaciones permitidas sea injertada en los órganos adecuados. La larga marcha a través de las fases freudianas, anal, oral, genital es la hoja de ruta de este tipo de viaje. La bestia que hay en ti ha de ser domada, esto es, se puede chupar ¡pero no morder!

Además, el objeto de deseo tiene que hacerse digerible, es decir, debe facilitar y operar dentro del proceso de asimilación de los aspectos más oscuros y menos deseables de la propia libido. De hecho, la selección de objetos «apropiados» requiere la eliminación de otros como inapropiados o «abyectos». La distinción entre objetos de deseo apropiados y abyectos es fundamental para el psicoanálisis y se utiliza para vigilar las fronteras entre lo normal y lo patológico, que es uno de los prerrequisitos para conseguir entrar en el comportamiento civilizado y, por lo tanto, en el orden social. Es asunto de la Ley, la Iglesia y la profesión médica.

Por último, pero no menos importante, las pulsiones animales han de ser procesadas y domesticadas en aras a que se vuelvan tolerables. Su ansiedad salvaje necesita ser doblegada, puesto que aullar de desesperación o de dicha a la luna no es un comporta-

[44] El lugar acorazado destinado a guardar las reservas de oro de Estados Unidos. *[N. de la T.]*

miento apropiado. En realidad, la liberación de tales niveles de intensidad –aparte de ser algo demasiado salvaje para practicar entre buenas compañías–, produce dolor: es «demasiado». Ignorando de manera palmaria el mundialmente famoso *dictum* de Mae West, según el cual «demasiado de algo bueno puede ser maravilloso», Freud cree que demasiado (de cualquier cosa) nunca puede ser maravilloso y que una dosis de automoderación es inherente a la definición de «algo bueno». Aquí, «demasiado» significa niveles excesivos de afectividad que transgreden, perturban o, en el caso del esquizofrénico, hacen estallar las fronteras del cuerpo. Estar «fuera de sí» de emoción, pasión, pena, placer o de todo ello a la vez es considerado insano y potencialmente patológico. Son estados insostenibles, que uno haría mejor en evitar, o dosificar con cuidado. Como Nietzsche señaló, la mayoría de los humanos viven temiendo, y anhelando, esa intensidad que alternativamente es etiquetada como «pasión» y «éxtasis», o como «trauma» y «angustia». Miedo y deseo de ser transportado o transportada más allá del propio yo hacia un exterior, un otro que está afuera, de quien se espera protección y ternura. Sin embargo, incluso esta fantasía edípica del cuidado y la alimentación necesita ser templada por lo que Freud llamó las pulsiones de muerte y Nietzsche expresa en términos del aspecto despiadado o violento de la vida. Si la vida que hay en mí no es mía, puede partirme por la mitad sin importarle nada mi bienestar. El afuera, u otro que está afuera, no necesariamente está siempre ahí para calmarte, por muy familiar que pueda ser. Por lo tanto, la noción del «devenir animal» abre violentamente las puertas de la percepción a fuerzas impersonales, imprudentes, peligrosas y violentas. La mujer/hombre es el lobo de otras mujeres/hombres y, por lo tanto, alargar la mano para alcanzar ese afuera, o a ese otro que está afuera, también puede ser una invitación para dar un paseo por el lado salvaje.

El análisis de Todorov de la figura del animal en la imaginación literaria es emblemático de la aproximación semiológica y psicoanalítica rechazada por Deleuze. Su formulación se enmarca en su trabajo sobre el género conocido como fantástico[45]. Partiendo de la premisa de que el género fantástico es un género intermedio situado entre el maravilloso (un fenómeno desconocido) y lo sorprendente (un fenómeno tenuemente familiar, aunque inquietante), Todorov sostiene que el poder de lo fantástico radica fundamentalmente en que es capaz de producir representaciones literales de estados figurales o metafóricos. De este modo, las metamorfosis y las mutaciones son el alimento básico de la literatura fantástica y su poder de atracción se debe al hundimiento de la distinción entre la mente y materia. Todorov añade que en el siglo XIX, este tipo de transgresión era la marca específica de la locura o de la psicosis y lo que caracterizaba a los niños, a los místicos, al pensamiento mítico, a los drogadictos y a otros creadores de géneros en los que se desprecian las ataduras y las distinciones cate-

[45] Tzvetan Todorov, *op. cit.*

góricas. En opinión de Todorov, la erosión de estas distinciones torna las representaciones de las metamorfosis no sólo implícitamente transgresoras, sino también impregnadas de un pan erotismo cuasi infantil. Es decir, que pasan a estar situadas en el punto de mira de un sistema de impulsos inconscientes. La figura del animal es un elemento crucial del juego de la imaginación en el género fantástico. El discurso psicoanalítico ha colaborado en la marginación de la literatura de lo fantástico dentro de la imaginación contemporánea. Ya no necesitamos referirnos al demonio para explicar el excesivo deseo sexual ni a los vampiros para expresar la atracción que ejercen los cadáveres. La esfera psíquica ha incorporado la dimensión fantástica y la ha edipizado. Tal y como muestra Kafka, lo irracional es como una fantasía generalizada en la que hemos sido capturados y capturadas. Lo sobrenatural se ha fundido con lo literario para producir un inquietante género literario psíquico basado en las mutaciones como prototipo de las alucinaciones, los desórdenes psíquicos o las crisis mentales.

El clásico análisis de Todorov sobre el tipo de mutaciones, metamorfosis y transformaciones que tienen lugar en el género literario de lo fantástico, y que también comprende la ciencia ficción, es revelador. En él reitera la creencia, básicamente humanista, en la necesidad de mantener las distinciones categóricas entre el Hombre y sus otros que el pensamiento nómada está decidido a desalojar. Esto permite a Todorov demostrar otra cuestión central, en la medida en que el desdibujamiento de las fronteras o de las distinciones frecuentemente es percibido como amenazante o peligroso. El énfasis que Todorov pone en la analogía entre la metamorfosis y la locura o la alucinación narcótica es significativo, puesto que ejemplifica la creencia en la absoluta simplicidad del poder de un significante único, reafirmando así la familiaridad de las distinciones binarias a las que sirve de sostén. En última instancia, Todorov está interesado en el «aquí y ahora» del contexto histórico que produce géneros como la literatura fantástica o la ciencia ficción posmodernas, a los cuales regresaré en el siguiente capítulo. Su objetivo es moralista y está mucho más interesado en frenar el daño potencial que generan estos textos que en interrogar a su compleja interacción con las realidades sociales en las que los cambios, las transformaciones y las mutaciones son tan ubicuas. Políticamente, se trata de una posición muy conservadora que coloca las creencias neohumanistas en un plano de negación o aversión nostálgicas hacia la historicidad.

Históricamente, las tendencias peligrosas o los impulsos intensos hacia el desdibujamiento de las fronteras o de las distinciones categóricas han sido discursivamente empaquetadas bajo el rótulo de «pasiones». El término pasión tiene, por supuesto, la misma raíz etimológica que la noción de patología. En la cultura occidental ambas connotan una enfermedad que quiebra el equilibrio del sujeto. Especialmente desde el siglo XVIII, la patologización de las pasiones ha conducido al establecimiento del régimen moderno de la sexualidad que Foucault analiza en términos de división entre el *ars erotica* y la *scientia sexualis*. Asimismo, marca el empobrecimiento gradual de la intensidad

humana bajo la doble carga de la medicalización de las emociones y la reducción de la sexualidad a la genitalidad. Este proceso histórico también ha consagrado principalmente al género femenino como categoría «emocional» de alto riesgo. En ciertos sentidos, el cuerpo histérico de las mujeres marca el umbral de este proceso de patologización de la afectividad humana[46].

Cada vez me convence menos la idea de un código maestro, de un sistema simbólico central, que administraría las formas de mediación cultural. Irigaray desafía la univocidad del sistema simbólico falogocéntrico masculino y saturado contraponiéndole la posibilidad de un sistema simbólico femenino y virtual como proyecto que debe ser materializado por mujeres feministas. Deleuze, siguiendo a Bergson y a Nietzsche, redefine el imaginario como una fuerza transformadora que propele múltiples «devenires» heterogéneos, o reposicionamientos del sujeto. El proceso de devenir está impulsado por una fuerza colectiva, es decir, es relacional y externo. También está enmarcado por la afectividad o el deseo y, por lo tanto, es excéntrico respecto al control racional. Tanto Deleuze como Irigaray reconocen la fuerza constitutiva de los afectos, los impulsos y los deseos inconscientes. El imaginario es uno de los vehículos del inconsciente. En mi trabajo ha sido incluso más importante el impacto de la teoría y de la práctica feministas. Me han convencido de que los procesos de cambio y de transformación, a pesar de la dificultad y del dolor que en ocasiones entrañan, también constituyen acontecimientos potencializadores y sumamente deseables.

Sobre esta base, quisiera sugerir que, consecuentemente, el «imaginario» comprende un conjunto de prácticas mediadas por la sociedad que funcionan como punto de amarre, si bien inestable y contingente, para las identificaciones y, por lo tanto, para la formación de la identidad. Estas prácticas actúan como estructuras interactivas en las que el deseo, entendido como anhelo subjetivo, y la capacidad de acción, concebible en un sentido sociopolítico amplio, se dan forma mutuamente. Ni «pura» imaginación encerrada en su clásica oposición a la razón, ni fantasía en el sentido freudiano. En mi opinión, el imaginario delimita un espacio de transición y transacciones. Es nómada y fluye como un pegamento simbólico entre lo social y el yo, el afuera y el sujeto; lo material y lo etéreo. Fluye, pero es pegajoso: adhiere a medida que avanza. Posee fluidez pero su rasgo distintivo es carecer de transparencia. He utilizado el término «deseo» para denotar la propia implicación, o enredamiento, del sujeto en esta red pegajosa de efectos sociales y discursivos interrelacionados. La diferencia sexual juega un importante papel en la estructuración del imaginario. La red de relaciones sociales constituye el campo social como un paisaje libidinal, o afectivo, así como un marco normativo, o disciplinario.

---

[46] Barbara EHRENREICH y Deirdre ENGLISH, *For Her Own Good: 150 years of her Expert's Advice to Women*, Londres, Pluto Press, 1979.

El pedigrí del imaginario social es realmente largo y respetable, tanto en las filosofías de la modernidad como en las postestructuralistas. La influyente definición de Louis Althusser como un proceso de mediación entre las condiciones reales de vida del sujeto y su representación de las mismas es extremadamente útil. En su sentido althuseriano clásico, el «imaginario» erosiona la escisión entre el yo y la sociedad, o entre el «dentro» y el «afuera» del sujeto. El lazo entre ambas instancias lo proporciona la noción psicoanalítica de «identificación», que describe los mecanismos mediante los cuales el sujeto es capturado o «cautivado» por las formaciones sociales y culturales. Tanto para Lacan como para Althusser, el imaginario está gobernado por un código maestro irradiado desde el sistema simbólico, esto es, el falogocentrismo. Su interacción proporciona el motor del proceso de devenir sujeto (o *assujetissement*) en el sentido de *ser sujetado a* tramas visibles e invisibles de relaciones sociales.

El término de referencia más inmediato para esta definición de lo «imaginario» es la noción clásica de «ideología» proporcionada por la teoría marxista. El «imaginario» de Althusser es una innovación en lo que yo considero la oposición binaria marxista entre la «ideología» y la «verdad científica», con su corolario en la «alienación» como opuesta a «autenticidad». De modo más decisivo, el «imaginario» brinda una respuesta constructiva al dilema de cómo la ideología «prende» a su sujeto. Nunca me convencieron las teorías de la «interiorización» de los códigos ideológicos o culturales y tampoco la oposición entre el yo y la sociedad que implican. El imaginario ofrece la ventaja añadida de inscribir el proceso de formación del sujeto en un entramado estratificado de relaciones sociopolíticas. Althusser, sin embargo, continúa apegado a la estructura lacaniana y, en el núcleo de esta operación, localiza un código maestro, el falogocentrismo.

A partir de Foucault, la generación postestructuralista desafía este código maestro central del que supuestamente penden las formas de mediación. Tal y como mencioné previamente en la discusión sobre el poder, se trata, en realidad, de que el yo y la sociedad se cincelan mutuamente a través de una coreografía de legitimaciones, prohibiciones, deseos y controles que constituyen el campo sociosimbólico. El sujeto está cogido en esta red de efectos sociales y discursivos interrelacionados. Esta red constituye el campo social como un paisaje libidinal, o afectivo, y como un marco normativo, o disciplinario. La cuestión importante para los postestructuralistas es hacer hincapié en que la relación individual con esta red compleja de relaciones de poder siempre es mediada, esto es, está atrapada en una red de relaciones imaginarias.

Con la intención de marcar la separación respecto a las interpretaciones del imaginario basadas en el psicoanálisis, trato de evitar las referencias a las «metáforas» como mecanismos significativos en la vida psíquica. La ley de la metáfora y de la metonimia, de la condensación y el desplazamiento, fue postulada por Lacan, y es algo reiterado por los lacanianos ortodoxos, como un mecanismo central del inconsciente. Volviendo a Deleuze, yo preferiría un acercamiento al inconsciente en términos de un proceso

nómada de creatividad más que de una «caja negra» esencial que supuestamente contiene el flujo de datos central de nuestra vida psíquica, tal y como mantendría Lacan.

En mi opinión, el alejamiento del esquema psicoanalítico obedece a motivos muy diversos. De hecho, la primera razón es histórica. En la era de la globalización y de las sociedades de tecnología avanzada donde la velocidad y la simultaneidad son factores clave, se hace necesario crear figuraciones adecuadas del sujeto. Pensar en formas de expresar adecuadamente el tipo de sujeto en el que nos hemos convertido es crucial para la filosofía neomaterialista que perfilo en estas páginas. Sin embargo, también hay una necesidad conceptual relacionada con las limitaciones del psicoanálisis como una ética del yo. Deleuze, a quien en muchos sentidos podría considerársele poslacaniano, considera que gran parte de la práctica psicoanalítica es cómplice con una hiperinflación del individuo burgués de la que la «ego-psicología» constituye el máximo ejemplo. El «proceso de humanización» que persigue el psicoanálisis reinscribe al sujeto en una jaula semiológica controlada por la Ley, la Carencia y el Significante. La teoría del devenir aspira a reinscribir la subversión en el corazón de la subjetividad y a hacerla operativa. El devenir animal desmonta una de las fronteras más importantes de la metafísica del yo, recodificando la distinción entre lo humano y lo no humano. Abre las fronteras a encuentros de una tercera e, incluso, eneava clase, puesto que «devenir animal» se transforma en devenir/insecto/molecular/imperceptible. No sólo entabla un diálogo con lo «otro» clásico del Hombre, el monstruo interior, el doctor Jekyll, la bestia, sino que también libera completamente al animal de la mirada antropocéntrica. Lo «otro» se disuelve en una serie de entidades no dualistas ni opositivas, orgánicas e inorgánicas, visibles y no visibles, todo materia poderosa en el sentido de *potentia*, todo estirándose más allá de la muerte y de la finitud. Es Ovidio al lado de Kafka, ayudando a retrazar la cartografía del sujeto liberando a sus (de él, el género no es una coincidencia) otros de su asidero monológico.

> Devenir-animal significa, precisamente, dar el paso, trazar la línea de fuga en toda su positividad, traspasar un umbral, alcanzar un *continuum* de intensidades que únicamente tienen valor por sí mismas, encontrar un mundo de intensidades puras, donde todas las formas son desmontadas, así como también las significaciones, tanto significados como significantes, a favor de la materia todavía informe, de flujos desterritorializados, de signos asignificantes[47].

Esto suscita algunas cuestiones éticas acerca de hasta dónde llegar en la búsqueda de los cambios y en el tensamiento de las fronteras de la subjetividad. También, la cuestión de lo «demasiado» hace emerger el tema del dolor, incluso, de las emociones violentas o

[47] Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI, *Kafka: pour une littérature mineure*, París, Minuit, 1975.

excesivas. El devenir animal de Deleuze lleva a una reevaluación, por su parte, de la ética spinozista de la sostenibilidad. Es una llamada a la experimentación con los límites y con los niveles posibles de subversión. Es, también, una forma de desafiar a la creatividad conceptual de modo que podamos encontrar formas no negativas y no patológicas de expresar las intensidades de aquello que experimentamos por «dentro». A este respecto, el devenir animal brinda una teoría alternativa del deseo y una redefinición de la afectividad como punto de partida para una ética transformadora.

El mensaje de la moralidad dominante está claro: lo «demasiado» –un nivel demasiado intenso de experimentar la intensidad– es malo para la salud. En la medida en que la ética del psicoanálisis está basada en reducir el sufrimiento del paciente, el dolor, por una intensidad amplificada, se convierte en un problema que debe ser eliminado. Buscando un equilibrio, Freud traduce su problema en una economía del exceso y de la carencia. Por otra parte, Deleuze rechaza este esquema dualista apoyándose en la versión spinozista del monismo y, por lo tanto, en la noción de inmanencia. Parte de un sujeto ya explosionado y no unitario para, luego, expresar el problema en términos de variaciones de intensidad y de composiciones alternativas que permitan experimentar flujos o afectos complejos, múltiples y heterogéneos. Como criterio para enmarcar el proceso, señalaría la sostenibilidad, es decir, la capacidad para soportar y resistir. Atendiendo al énfasis que el nomadismo filosófico pone en la experimentación y en la interrelacionalidad, cultivar la capacidad para perdurar y resistir es una prioridad crucial[48]. El devenir animal apunta a este tipo de reorganización del propio campo de acción sensorial y perceptiva. Se erige en oposición directa al proceso de humanizar los impulsos que es tan central en el psicoanálisis. Deleuze considera más importante convertirlo en un proceso poshumano a través del cual podrían expresarse y vivirse niveles de sensaciones puras e indiferenciadas –es algo más allá del bien y del mal, del dolor y del placer– que visualizo como conjuntos de variaciones de intensidad.

Para la filosofía nómada no se trata de que la intensidad sea intrínsecamente peligrosa, excesiva o patológica. La inversión de Deleuze del platonismo significa poner en cuestión este esquema interpretativo. De este modo, es plausible argumentar que la noción históricamente establecida de la conciencia es inadecuada, pero no lo son el tipo de intensidades, flujos o pasiones que constituyen el ser humano y que históricamente han sido puestas a nuestro alcance a través de formas de desarrollo como el tecnológico y el científico, particularmente, el biomolecular y el genético. Sin olvidar ni por un instante los diferenciales de poder y los modelos de exclusión que son constitutivos de las sociedades avanzadas, es importante para mí enfatizar que una sociedad de tales características es el resultado de una suma de esfuerzos humanos. En otras palabras, los cambios tec-

---

[48] Moira GATENS y Genevieve LLOYD, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999.

nológicos son el efecto de entramados complejos e interactivos de esfuerzos colectivos, del mental al científico, del manual al genéricamente laboral, con sus muchas modalidades intermedias. Consecuentemente, la tecnofobia no parece una postura adecuada en la medida en que niega la enorme inversión de energía, inteligencia e imaginación humanas volcada en el diseño de las nuevas tecnologías. Además, restituye la retórica del humanismo al considerar a las máquinas como antitéticas a la evolución humana. La hipocresía de esta posición es insostenible. Consecuentemente, quisiera defender que es necesario abrir una posición intermedia, no tecnófoba, ni ingenuamente tecnofílica, sino, por el contrario, lo suficientemente sobria como para abordar las complejidades generadas por nuestra historicidad. Volveré a tratar esta cuestión en el capítulo 5.

La interacción con los animales o con las máquinas permite a Deleuze cuestionar la pobreza imaginativa del tipo de figuraciones disponibles para expresar las formas contemporáneas de subjetividad ética. Seguir aplicándonos los hábitos mentales y los marcos teóricos de representación que hemos heredado del pasado es tan vago y tan inadecuado como describir al Concorde como otro simple objeto volador. No cabe duda de que se podría invertir un mayor esfuerzo en analizar el tipo de sujetos en que nos hemos convertido. Para evitar tales movimientos contraproducentes, necesitamos pensar las complejidades, también y especialmente, en términos de afectividad.

Dado que, en la filosofía materialista de la inmanencia por la que me inclino, únicamente hay una materia –y ésta está inscrita o encarnada–, el proceso de devenir es una transformación en términos de un aumento cualitativo (en velocidad, intensidad, percepción o color) que permite irrumpir en nuevos campos de percepción, de afectividad o de devenir, aunque en nada parecido a una metamorfosis.

Tal y como sugerí anteriormente en este capítulo, el marco u horizonte últimos para el proceso de devenir es cósmico, el infinito del «devenir imperceptible». En el viejo lenguaje holístico esto solía traducirse como la fusión con el universo, o una especie de sentimiento oceánico que Freud asociaba con la *jouissance* femenina. Deleuze quiere refundir este sentido de interconectividad íntima como un *ethos* de empatía y de afectividad ecológicas que también atraviesa especies diferentes, es decir, niveles diferentes de *bios* y *zoe*. Los ejes de esta transferencia y continuidad entre las especies se basan en la información, ya que se reducen a una cuestión de memoria, tanto genética como de un tipo más humano o genealógico. Por lo tanto, el igualitarismo biocentrado es una ética de la afirmación que rompe el ritmo marcado por pesimismo nihilista. Deleuze y Guattari lo conceptualizan como un modelo de dependencia despersonalizada, transgénica y mutua en un medio o territorio que está vivo, esto es, una ecofilosofía enmarcada por inquietudes políticas. Desde esta perspectiva, lo humano está absolutamente fuera del centro y, muy a menudo, de tono.

Pensador del afuera, de los espacios abiertos y de las prácticas encarnadas, Deleuze nos estimula a no pensar en términos de dentro/sin, sino, por el contrario, de niveles de

expresión y sostenibilidad de fuerzas, impulsos, anhelos y sensaciones desconocidas. Una especie de tensamiento espiritual y sensorial de nuestras fronteras; un tipo inmanente de acontecimiento. En otras palabras, es necesario dar un salto cualitativo que no sea un brinco suicida al vacío ni una caída en el relativismo moral. Tampoco equivale a una reapropiación romántica de los elementos esquizofrénicos y no humanos del yo per se. Más exactamente, creo que es una forma de familiarizar un poco al sujeto contemporáneo –y, por ende, de reducir su ansiedad– con las posibilidades aún sin explorar que pueden potenciar su yo vivo, encarnado e inscrito. Una forma de vivir más intensamente, incrementado la propia *potentia* y, con ello, la propia libertad y comprensión de las complejidades, pero también una ética que busca articular, sostener y resistir esas mismas complejidades.

Devenir insecto

En la cultura europea, los insectos también tienen un pedigrí literario muy respetable y han sido abundantemente codificados por la cultura. En el contexto histórico posnuclear, se han convertido en el símbolo generalizado de todo un repertorio de miedos angustiosos y de profundas ansiedades. Sin embargo, previamente a su comercialización como objetos de fobia, su repertorio era mucho más rico y variado. Mutantes espeluznantes, alimañas emergiendo de las alcantarillas, supervivientes tenaces, restos tentaculares dejados atrás por una era anterior de la evolución, una de las siete plagas del Apocalipsis de san Juan o señales de la ira de Dios como las langostas bíblicas, los insectos cubren una gama increíblemente significativa de prácticas diversas. Si atendemos al lado positivo, desde Esopo al cine de animación hollywoodense contemporáneos pasando por La Fontaine, las hormigas son el prototipo del robot industrial o del trabajador fabril industrial. Capaces de cargar cinco veces con el peso de su propio cuerpo, son resistentes a los pesticidas y tienen ciclos reproductivos acelerados. Tal vez, los grillos sean los hedonistas perezosos recostados al sol, pero tienen sorprendentes poderes destructivos. Thomas estima que pueden alcanzar una densidad de población de 2.000 grillos por metro cuadrado y, además, pueden recorrer 10 kilómetros al día, lo que significa que pueden destruir aproximadamente 4 toneladas de césped cada 24 horas[49]. Con una precisión maniaca, Thomas añade que hay cinco millones de especies diferentes de insectos. Con un peso medio de 2 miligramos y medio, ¡hacen sentir su presencia en la tierra! Después de todo, han vivido en ella durante más de 300 millones de años. Históricamente, las abejas son las sofisticadas ingenieras industriales. En su *Historia natural*, Pli-

[49] Louis-Vincent THOMAS, *Civilization and its Divagations. Mort, Fantasmes, Science-Fiction*, París, Payot, 1979.

nio queda maravillado ante sus auténticas fábricas. Tienen miles de utilidades prácticas, además de producir miel y de elaborar cera. Trabajan duro, obedecen a sus líderes y respetan su organización gubernamental. Como poseedoras de un cerebro colectivo, son miembros ideales de un sistema estatal aunque, al igual que las hormigas, tienden a ser obsesivas. Derrida recurre a la metáfora de las abejas para expresar su crítica a las feministas académicas y condenar nuestras formas supuestamente regimentadas y autoritarias de pensamiento[50]. Sin embargo, las abejas también creen en la iniciativa individual, producen su propia medicina –el *propolis*–, están perfectamente integradas en su entorno, ya que hibernan en invierno, y están magníficamente bien organizadas. Grandes estrategas militares, gente de negocios e ingenieras, las abejas dejan a Plinio fascinado y a Derrida al borde de la onnubilación.

El propio Plinio ilumina los rasgos de los insectos que, en mi opinión, son cruciales para comprender el devenir insecto que Deleuze propone en su filosofía del materialismo corporal y del devenir. En primer lugar, el cambio de escala y las paradojas de la visón que se derivan. Con un aire de asombro como el de un niño que descubre su sexualidad, Plinio pregunta: «¿Dónde encontró espacio la naturaleza en una pulga para colocar todos los sentidos?»[51]. Y, otra vez: «¿En qué punto de su superficie puso ella su mirada? ¿Dónde fijó el gusto? ¿Dónde insertó el olor? Y ¿dónde colocó esa voz truculenta y, en cierto sentido, extremadamente baja?»[52]. En segundo lugar, su anatomía extremadamente económica y eficiente:

> No tienen órganos internos, salvo en algunos casos excepcionales que poseen un intestino retorcido. Consecuentemente, cuando se las aplasta, exhiben una extraordinaria tenacidad para seguir con vida y las partes separadas continúan palpitando, porque, sea cual sea su principio vital, ciertamente no reside en miembros concretos, sino en el cuerpo como un todo, mucho menos en la cabeza, que por sí sola no se muere a menos que también se haya separado del tronco.

Los insectos arrastran a un punto de implosión el poder de comprensión de los humanos. Estas diminutas miniaturas producen la misma apabullante sensación de extrañamiento que los dinosaurios, los dragones y otros monstruos gigantes. Artefactos morfológicos difíciles de concebir, desafían, excitan y son híbridos por excelencia.

Otras cualidades que vuelven paradigmáticos a los insectos son su disposición a experimentar metamorfosis, su parasitismo, sus dotes miméticas o para adaptarse a su

---

[50] Jacques Derrida, «Women in the beehive: a seminar», cit.

[51] Plinio, *Natural History*, vol. III, Libros VII-XI. Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press y Londres, William Heinemann Ltd, 1983, p. 433 [ed. cast.: *Historia Natural*, Madrid, Cátedra, 2002].

[52] *Ibid.*, p. 436.

territorio y a su medio, y la velocidad de sus movimientos. Shaviro sostiene que «la vida de los insectos es una presencia extraña que no podemos ni asimilar ni expulsar»[53]. Dado que habita entre diferentes estados de *intermediedad* suscitando las mismas reacciones convulsivas en los humanos que los monstruos, lo sagrado y lo extraterrestre. Es una reacción de atracción y de repulsión simultáneas, de disgusto y deseo a la vez. Plantean la cuestión de la otredad radical no en términos metafóricos, sino biomórficos, es decir, en tanto que metamorfosis del aparato sensorial y cognitivo. A este respecto, el insecto proporciona un nuevo paradigma para pensar en transmutaciones discontinuas sin contratiempos relevantes. Los elementos clave son la metamorfosis larval, la velocidad de su sistema reproductor la propensión a generar mutaciones y una tasa de velocidad aventajada de recombinación genética. Además, al carecer de una reserva neuronal de importancia, los insectos están libres de la influencia de la memoria, lo que se conoce como instituciones. En la terminología de Deleuze, ellos son singularidades múltiples sin identidades fijas. Todos estos aspectos han sido ampliamente explorados y documentados en la literatura, la cultura y el cine.

De bichos y de mujeres, de piojos y de hombres

En las páginas que siguen quisiera acercarme a los insectos desde su papel como indicadores y figuraciones del descentramiento del antropocentrismo y apuntar hacia sensibilidades y sexualidades poshumanas. Para ello, tendré que explorar algunos géneros literarios populares como la ciencia ficción y el género de terror. Aunque retomaré un análisis más detallado de estos géneros en el capítulo siguiente, en este punto quisiera comenzar con una lectura cartográfica del nexo que une a las mujeres y a los insectos. Consiguientemente, sondearé el imaginario social para ver cómo es representada esta interconexión en las tecnoculturas postindustriales. Ahondando más profundamente en la línea del devenir insecto/mujer/imperceptible, tomaré al insecto como una figuración de lo abyecto, una figura fronteriza, capaz de acarrear diversos significados y asociaciones. Se ha generalizado como una figura de lo liminal y de lo intermedio, que comparte una serie de rasgos estructurales con lo femenino. De modo más preciso, se situaría en el horizonte de lo «poshumano», en una conexión más íntima con lo tecnológico que con el auténtico «reino» animal[54].

Los textos de ciencia ficción contemporáneos trazan numerosas líneas de afinidad y de coextensividad entre las mujeres, la tecnología y los animales o los insectos. A pesar de que

---

[53] Steven SHAVIRO, «Two lessons from Burroughs», en Judith Halberstam e Ira Livingston (eds.), *Posthuman Bodies*, cit, p. 47.

[54] Para uno de los primeros esbozos del «devenir animal», véase el número especial de *Polysexuality. Semiotext(e)* 4 (1981), p. 1.

la crítica suele centrar su atención en uno de estos aspectos, yo pienso que deberían tratarse de manera conjunta a modo de un bloque de devenires. Más específicamente, siguiendo a Deleuze, pienso que se trata de una variación del paradigma «mujer igual a monstruo u otro extraño», que volveré a tratar en el capítulo siguiente. Todos ellos están integrados dentro de la categoría general de «diferencia», lo cual facilita la empatía entre las mujeres y los *aliens* y, también, favorece los intercambios y la influencia que se ejercen mutuamente. Este camino apunta a una aproximación a los diferentes procesos de devenir y a las metamorfosis que caracterizan a la ciencia ficción muy atenta a la diferencia de género. Las películas de terror de ciencia ficción a menudo establecen paralelos explícitos entre los cuerpos de las mujeres, de los *aliens*, de los animales o de los insectos. Barbara Creed sostiene que hay una relación privilegiada entre el devenir insecto y el devenir mujer. Un ejemplo lo podemos encontrar en la película *La mosca (The Fly)*, de Cronenberg, en la que se muestra una metamorfosis kafkiana experimentada por un científico. En ella se establecen diversos paralelismos entre la mujer y la mosca que se ven reforzados con la escena de la pesadilla en la que el personaje femenino da a luz a un gusano gigante.

Como suele ser habitual en el trabajo de Cronenberg, la asimetría en el proceso de devenir entre los sexos es respetada y se ve explorada visualmente en diferentes (des)composiciones de la encarnación. De modo más decisivo, la diferencia no sólo se encuentra en las posiciones de partida de ambos sexos, sino también en los resultados finales del proceso de transformación. Las películas clásicas de ciencia ficción estadounidenses de la década de los cincuenta en las que se expresa una profunda ansiedad sobre la era nuclear también ofrecen numerosos ejemplos de esta interpretación asimétrica en función del género del devenir insecto. Muy frecuentemente, dicha ansiedad se arropa bajo la forma de los poderes destructivos, o bien de las mujeres o de los *aliens*, o bien de ambos. Además, este miedo ha estado conectado con la tradición del tema de la «virago» en la literatura clásica, siendo un ejemplo de ello la película *El ataque de la mujer de 50 pies* (*Attack of the 50 Foot Woman*, 1958)[55]. Esta película presenta a una joven muy enfadada que, después de haber sido expuesta a radiación atómica, adquiere un tamaño desmesurado y aterroriza primero a su marido y, luego, a toda la población local. Exactamente igual a como ocurre en las películas de insectos como *Tarántula* (*Tarantula*, 1955) y *La humanidad en peligro* (*Them*, 1954), donde se presentan a hormigas posnucleares gigantes, esta extraordinaria figura femenina ampliada es una pantalla sobre la que se proyectan todo tipo de ansiedades. Otra película de culto de la década de los cincuenta, *El increíble hombre menguante* (*The Incredible Shrinking Man*, 1950) –que actúa casi de contrapunto a *El ataque de la mujer de 50 pies*– también puede servir para demostrar esta reflexión. En esta película, el héroe masculino –reducido a proporciones despreciables después de haber sido expuesto a la radiación nuclear–

[55] Véase, por ejemplo, la iluminadora colección editada por Dorrit Einersen e Ingeborg Nixon, *Woman as Monster in Literature and the Media*, Copenhagen University Press, 1995.

muere víctima de una araña negra gigante. Su encuentro con la bestia espeluznante es visualmente comparado, a través de secuencias entrecortadas, con imágenes de su propia esposa quien, para entonces, en proporción se ha convertido en un ser gigante. Con un efecto que guarda reminiscencias con los pasajes más misóginos de *Los viajes de Gulliver* de Jonathan Swift, el cuerpo femenino emerge en este contexto como otro monstruo. En *La mosca* (1958), cuando el científico loco mira a su esposa a través de sus ojos de insecto, asistimos a otro fenómeno de engrandecimiento de una mujer siendo multiplicada por diez. En un gesto que anticipa *Terminator* (1984), de Cameron, ella misericordiosamente lo mata bajo el impacto de una prensa industrial.

La asimetría en la representación del destino visual de los dos sexos cuando son expuestos a las mismas fuerzas degenerativas (radiación atómica) es sorprendente. El proceso se desarrolla a lo largo de líneas de género. La mujer crece hasta convertirse en una fuerza aterrorizadora y el pobre hombre se encoge hasta que ya no se le puede ver. Desde una perspectiva meramente visual, los efectos de esta asimetría son incluso más llamativos al dar como resultado, en un caso, un primer plano de los genitales femeninos a escala gigante, y, en el otro, la heroica celebración de los humanos masculinos diminutos en sus encuentros mortales con gigantes espantosos. La película *Tarántula* utiliza la misma técnica, brindando un primer plano de la cara de una araña gigante a través del marco de una ventana de una casa donde una mujer blanca aburguesada mira horrorizada la espeluznante cavidad. No se trata, solamente, de la clásica toma *vagina-dentata*, sino que representa también una oposición entre lo negro y lo blanco, o lo humano y lo no humano, cuyo eje diferencial más importante es una espesa vellosidad. *Tarántula* constituye un texto espectacular en el que el devenir mujer y el devenir insecto se intersecan constantemente de tal modo que parecen casi intercambiables. Ambos expresan la arraigada ansiedad en torno a las mutaciones sociales y culturales. El texto funciona mediante la magnificación del cuerpo abyecto de la araña, que ha crecido de modo anormal a consecuencia de la radiación nuclear[56]. Las alteraciones internas del código genético –como un elemento habitual de las películas de ciencia ficción posteriores a Hiroshima– reflejan, y al mismo tiempo engendran, el caos y la anarquía externos. La tarántula es peor que la peor de las lobas: es insidiosa, descomunal, horripilante por su pilosidad primitiva y, además, imposible de matar utilizando los tradicionales métodos modernos de purificación, esto es, la electricidad[57]. La única forma de

[56] Noel CARROLL, *The Philosophy of Horror: Paradoxes of the Heart*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990.

[57] La electricidad como fuente de vida es central en *El doctor Frankenstein (Frankenstein)*, *Metrópolis (Metropolis)*, *La inhumana (L'Inhumaine)* y *L'Eve Future*. Continuará siéndolo hasta la década de los cincuenta cuando se convierta en un método de ejecutar las condenas de muerte (*It Came from Outer Space*; *El ataque de la mujer de 50 pies*), en el mismo momento en el que la energía nuclear comienza a ocupar el centro de la escena.

exterminar a la bestia es llamando a las Fuerzas Aéreas estadounidenses y convertirla en ceniza arrojándole napalm desde el cielo.

Inapelablemente, todo indica que, en el imaginario social contemporáneo, se establece una asociación entre las mujeres, la tecnología y los insectos. Tres categorías de otredad convertidas en un eje de excitación, horror y consumo cultural. El hilo común sobre el que quisiera centrar la discusión radica en su relación con los procesos deleuzianos de devenir. La interrelación entre las imágenes como proyección de las fantasías y los miedos paranoicos de lo mayoritario y la búsqueda creativa de figuraciones que evocan los modelos de devenir minoritario es tan compleja que dedicaré los próximos dos capítulos a este debate. Por el momento, añadiré estos elementos a mi cartografía cultural y regresaré a mi discusión acerca de los insectos como artefactos tecnológicos, o entidades que se mantienen entre lo orgánico y lo inorgánico.

Tal y como observa Bukatman en su análisis de las novelas *ciberpunk* de Bruce Sterling, «los insectos no son únicamente los procesos metafóricos de fusión más evidentes entre una serie de términos irreconciliables como vida/no vida, biología/tecnología, humano/máquina»[58]. En este sentido, los insectos indican un elevado grado de imbricación de lo orgánico con lo tecnológico, como revela la utilización tan habitual de la terminología entomológica y arácnida para describir las tecnologías avanzadas, especialmente los robots y los artefactos de realidad virtual. Este tipo de imágenes subraya la interdependencia de la tecnología con otras fuerzas sociales o medioambientales. Algunas ciberfeministas, como Van Oldenberg, sostienen que internet o el futuro mediado por la computadora solamente puede ser arácnido, o de la araña, en la medida en que funciona mediante líneas, nudos, conexiones y relaciones de un modo que también es análogo al funcionamiento del cerebro humano[59]. De este modo, el discurso de la aracnomancia puede ser utilizado para explorar las evoluciones posibles de las tecnologías de la información.

¿De qué modo están conectados los insectos y la tecnología en un proceso de devenir que desaloja a lo humano de sus cimientos naturalistas asestando de este modo una última estocada a toda noción de «naturaleza humana»? Acertadamente, Shaviro sugiere que, en la medida en que el devenir insecto en la ciencia ficción es consecuencia de experimentos con energías degenerativas, está ligado, aunque negativamente, con la tecnología que lo desencadena. En la década de los cincuenta, es la tecnología nuclear mientras que, en la de los noventa, se trata de la biología molecular; ambas, sin embargo, están ligadas tanto histórica como conceptualmente.

---

[58] Scott BUKATMAN, *Terminal Identity. The Virtual Subject in Post-modern Science Fiction*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 1993, p. 277.

[59] Helene van OLDENBERG, «From Spider-to-cyberfeminism and back», en Mariva Cezinic (ed.), *From Elsewhere to Cyberfeminism and Back*, Maribor, Slovenia, Festival of Computer Arts, 1999.

En el campo de la biología, es la velocidad y la eficiencia de su estructura molecular y, más especialmente, de su ciclo reproductivo lo que ha convertido a la mosca de la fruta en el proyecto experimental más importante en la investigación molecular moderna[60]. Haraway también alude a un «paradigma del insecto» en la biología molecular contemporánea, que se hace patente en su alejamiento de la oposición clásica entre principios «vitalistas» y «mecanicistas» y en su progresiva atención a las repeticiones seriales. Haraway toma esto como una muestra contundente de que ya hemos dejado atrás la era de la «biopolítica» para entrar en la era de las «informáticas de la dominación». Tal y como demostrarán los textos de Clarice Lispector, en tal universo no cabe duda de que los insectos heredarán la tierra[61].

En la cultura contemporánea, los insectos también han ganado un difundido protagonismo y un papel estelar. En las últimas incursiones cinematográficas en los géneros del *ciberpunk* y de la ciencia ficción, se evidencia con toda nitidez el despliegue de un paradigma de insecto o, en su caso, de araña. Películas como *El retorno del Jedi (Star Wars: Episode VI – Return of the Jedi)* y *Robocop*, así como los mundos de pesadilla digital recreados en *Matrix*, están plagados de estructuras metálicas que imitan a escala gigante las formas de los insectos. La estética inspirada en los insectos alcanza su apoteosis en las imágenes digitalizadas de *HormigaZ (Antz)* y *Bug-story*, que meramente oficializan un *topos* que está firmemente instalado en el imaginario contemporáneo, esto es, la mezcla poshumana de organismos orgánicos e inorgánicos. La película *Kosmópolis (Kosmopolis)* también ilumina este aspecto al celebrar con espléndidas imágenes la presencia casi imperceptible pero ubicua de la vida de los insectos: «Más allá de todo lo que podamos imaginar, casi sin percibirlo». Las siguientes propiedades de los insectos cobran un papel estelar: sus enormes poderes como compositores de música y generadores de sonidos, la velocidad de las vibraciones que producen, su capacidad para vencer a la gravedad y arrastrarse tanto vertical como horizontalmente, y una sexualidad hiperactiva que practican a un ritmo sumamente acelerado y que se compone de muchas copulaciones rizomáticas no sólo con entidades de la misma especie sino también con plantas y con flores en un cruce de especies diferentes (un ciclo vital que puede completarse en 24 horas).

Sin embargo, hay otros aspectos del devenir insecto que, interpretados desde una perspectiva deleuziana, apuntan hacia la tecnología y se alejan del humanismo, esto es, tienden más hacia el *homo faber* que hacia el *homo sapiens*. De modo bastante explícito, Deleuze señala algunos de esos rasgos en *Mil Mesetas*: los insectos están esencialmente próximos

---

[60] Evelyn Fox KELLER, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Connecticut y Londres, Yale University Press, 1985; *A Feeling for the Organism*, Nueva York, Freeman, 1985.

[61] Clarice LISPECTOR, *La Pasión selon G. H.*, París, Des Femmes, 1978 [ed. cast.: *La pasión según G. H.*, Barcelona, Península, 1988].

al devenir imperceptible, al devenir molecular, principalmente debido a la velocidad de su tiempo de vida. En términos de un mapa de fuerzas deleuziano, los rasgos más significativos de los mosquitos residen en su sequedad, en que no tienen pelo, en que sus estructuras corporales guardan una similitud con las estructuras metálicas y en que tienen una gran capacidad de resistencia. Están ligados a su entorno, de un modo elemental, ya sea porque están conectados a la tierra y a su corteza/subsuelo (fuerzas *chthonic*) o porque desafían su gravedad gracias a su estructura corporal semejante a la de un avión (recordemos el regocijo del Gregorio de Kafka cuando descubre que puede reptar por el techo).

Los desplazamientos en las coordenadas sensoriales y espacio-temporales que hacen a los insectos organismos genuinamente admirables tienen una gran importancia. El poder de visualización de algunos de ellos, por ejemplo, el ojo de la mosca, puede ser considerado como una obra maestra de la evolución. Kurt Neumann ilustra perfectamente este aspecto en su película de 1958, *La mosca*, en la espectacular escena en la que se ve al científico carcomido por el sentimiento de culpa, ya alterado por su mutación en mosca, avanzando hacia su esposa y mirándola a través de su ojo de insecto como si la viera a través de un caleidoscopio que la multiplica infinitamente. Una vez más la estructura de género de la escena es reveladora.

Entornos acústicos

Por todas estas razones, el elevado nivel de perfección maquínica alcanzado por los organismos de los insectos les convierte en un otro, tanto como biológicamente sea posible, respecto al resto de mamíferos y, por lo tanto, de los humanos. Sin embargo, lo que interesa particularmente a Deleuze de la velocidad de los cuerpos de los insectos es su performatividad tecnológica. Los insectos son unos fantásticos creadores de música. Deleuze nos advierte claramente que él no se refiere a los ruidos corporales habituales que se hacen al desplazarse de un lugar a otro del planeta, sino, por el contrario, a la capacidad específica de producir sonidos con velocidades, variaciones e intensidades merecedoras de composiciones humanas. Los insectos, así como otros animales, brindan ejemplos elocuentes de comunicación no lingüística y de formas de pensamiento, desde la percepción visual hasta el sónar y otras tecnologías acústicas, incluyendo un afinado sentido del tiempo interno. Probablemente, éste sea el terreno donde los insectos constituyen un desafío real a la humanidad, ya que ellos despojan a los seres humanos de su supuesto monopolio sobre la creación de música: «Los pájaros son igual de importantes; sin embargo, el reino de los pájaros parece haber sido sustituido por la era de los insectos, con sus vibraciones mucho más moleculares, grillantes, siseantes, zumbadores, chirriantes y rechinantes [...]»[62]. Sería

[62] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, cit., p. 379.

interesante analizar la música contemporánea realizada por artistas como Meredith Monk y Diamanda Galas siguiendo estas líneas. La última es especialmente comparable a Carmelo Bene por su virtuosidad vocal y la capacidad para capturar el coro de voces interior y sonoro, arrastrando los fonemas hasta un punto de implosión. La estética tecnoacústica desmantela no sólo el papel preponderante de la voz humana en la creación musical, sino, también, la centralidad de lo humano como medio sensible para llegar a los ritmos y los sonidos que reflejan nuestra era. La virtualidad de la mezcla híbrida realizada por DJs ha sustituido la virtuosidad de los y las artistas.

La mayoría de quienes moran el espacio urbano postindustrial han desarrollado una relación paradójica con su propio espacio acústico. Tal y como Harry Kunneman observa astutamente en su análisis del «sujeto del *walkman*», la tecnología nos ha dotado de la capacidad para crear y llevar incorporado a nuestro yo encarnado nuestro propio hábitat musical[63], el cual puede coincidir o no con la saturación de la producción en masa de sonidos comerciales, o el pastiche gótico de la escena de la MTV. De entre todas las tecnologías en las que habitamos, las musicales, las acústicas o las sonoras son las más penetrantes y, también, las más colectivas. Así pues, ellas sintetizan las paradojas de la subjetividad nómada en su carácter simultáneamente externo y singular.

Sin embargo, la interconexión de sonidos, tecnología, insectos y música suscita otra observación, a saber, la dificultad de encontrar la música o el sonido que refleje la cualidad acústica del entorno que habitamos la mayoría de nosotros y nosotras. Es decir, el medio urbano atestado, ruidoso y sumamente resonante donde la quietud y el silencio son prácticamente desconocidos. Actualmente, creo que una gran parte de la producción musical o sonora de carácter alternativo se dirige precisamente a capturar la intensa sonoridad de los espacios en los que vivimos y, a la vez, a vaciarla de su valor representativo. La tecnoacústica y las *performances* donde se utiliza la tecnología que ejecutan músicos coloristas inspirados en Deleuze como Robin Rimboud, también conocido como Scanner, D. J. Spooky, o artistas contemporáneos como Soundlab y Cultural Alchemy, constituyen una apuesta con este objetivo, aparentemente contradictorio, de trazar un mapa de los entornos acústicos característicos de este preciso momento, mientras se descompone la función clásica de la música como encarnación de los ideales más sublimes del sujeto humanista.

En la música se puede escuchar el tiempo. Es una forma pura del tiempo a través de la mediación del ritmo. Se trata de una forma pura de tiempo a través de la mediación del ritmo. Y, en definitiva, ésta es su relevancia para la subjetividad nómada. La música creada mediante el uso de la tecnología desnaturaliza y deshumaniza la secuencia temporal. Puede impulsar la velocidad y precipitarla hasta alcanzar niveles poshuma-

[63] Harry KUNNEMAN, *Van theemutscultuur naar walkman-ego: contouren van post-moderne individualiteit*, Amsterdam, Boom, 1996.

nos, pero también puede apagarla hasta tocar las profundidades prehumanas de lo inaudible. Lo que está en juego en este proceso es cómo hacernos escuchar lo inaudible, lo imperceptible, este rugido que descansa al otro lado del silencio. El desafío de la creación musical deleuziana estriba en cómo imponer una forma audible sobre la masa amorfa de sonidos en la que habitamos. El método de composición está en sintonía con los criterios de selección, los procesos y las transiciones intermedias de Deleuze. En la música es posible escuchar las transiciones bajo la forma de intervalos. En la música nómada, el intervalo marca la proximidad, pero también la singularidad de cada sonido con la finalidad de evitar la síntesis, la armonía o la ejecución melódica. Es una forma de buscar la disonancia regresando al mundo exterior, al lugar al que pertenecen los sonidos, siempre en tránsito, como las ondas de radio moviéndose ineluctablemente hacia espacios exteriores, sin dejar de charlar, y nadie escuchando.

¿Por qué molestarse? Porque se trata de un mapa acústico preciso, históricamente adecuado y culturalmente relevante del mundo en el que vivimos. Sin embargo, queridos lectores y queridas lectoras, recordad el pacto que hicimos en el capítulo 1 y nuestro contrato dialógico. ¿Vivimos en el mismo mundo? ¿Te reconoces en la cartografía que estoy trazando? ¿Le dice algo a tus oídos esta melodía? ¿Resuena a algo? Si no es así, sáltate este pasaje, vete y no pierdas el tiempo.

Como en todas las cartografías, aquí también hay un elemento político. El sentido de la visión ha sido históricamente privilegiado como un elemento hegemónico en la constitución del sujeto y, además, ocupa un lugar dominante en la epistemología y el psicoanálisis contemporáneos. Si a esto se añade que las técnicas de visualización son centrales en las formaciones contemporáneas del poder como dominación, debemos concluir que, en la economía política de la posmodernidad, el régimen visual es dominante, o molar. En este sentido, está saturado de relaciones de poder. Con los sonidos o con el régimen acústico no ocurre lo mismo. Son más subversivos porque están menos codificados por el poder. El sonido es más abstracto, menos proclive a su mercantilización inmediata en una economía del lenguaje. En Europa, desde los acontecimientos de 1968, la contracultura ha considerado la producción de entornos acústicos y de formas de retransmisión sonora alternativas elementos centrales del activismo y de la cultura política, desde las estaciones de radios libres de la década de los setenta a la música tecno actual. La llegada de las nuevas tecnologías de la información y del ciberfeminismo únicamente han intensificado esta tendencia.

Tradicionalmente, se espera que la música sea lineal y secuencial, basada en un orden matemático. Este orden se crea por medio de la repetición, es decir, de melodías construidas mediante el ritmo. Puede expresar la memoria del sujeto mayoritario, o las genealogías reticulares de los minoritarios. Escoge tu melodía. Mientras que la música clásica, incluidos el pop, el rock y sus derivaciones, busca las resonancias y la constitución de subjetividades alternativas, de resistencia y contraculturales, la música experi-

mental rizomática basada en las tecnologías intenta hacernos escuchar lo inaudible. Su finalidad es lo que Achim Azepanski denomina «un espacio sonoro virtual»[64]. Se trata de un espacio de desterritorialización de nuestros hábitos acústicos a través de la producción de sonidos inesperados, acelerados, hostiles, que «anulan las formas que la memoria ha almacenado como música en un torbellino de velocidades absolutas que son como una crecida y una bajada de corrientes sonoras, pero que también fluyen de un microflujo a otro, pequeñas turbulencias crean saltos microscópicos y concentraciones extrañas [...]»[65].

De hecho, el ejemplo de los insectos sugiere que habitamos entornos acústicos desconocidos y poshumanos. Sencillamente, no los oímos, nuestros oídos no están habituados a «captarlos» o a sintonizar con ellos. Siguiendo la mejor tradición musical, la rizomúsica fuerza este encuentro recreándolo tecnológicamente. Así pues, representa un espacio de devenir. La noción clave en el devenir insecto, como en la rizomusicología, es la de un entorno, un territorio acústico, una posición de coordenadas espacio-temporales donde los ritmos son producidos, recordados o almacenados y, eventualmente, reproducidos. De ahí, la conexión con los animales y con los insectos, ya que los territorios, o los hábitat, se constituyen a través de la composición y la reorganización de ritornelos o ritmos, entendidos como patrones de repetición y de ocupación, marcadores de un espacio, o sea, firmas invisibles, por decirlo de algún modo.

Bogue sintetiza así la función de estos ritornelos o modelos de repetición: «pueden (1) marcar o ensamblar un territorio; (2) conectar un territorio con los intervalos de los impulsos y/o con las circunstancias externas; (3) identificar funciones especializadas; (4) o recobrar fuerzas en aras de centralizar el territorio o a salirse de él»[66]. La función del ritornelo descansa en crear espacios de transición o pasajes de un devenir intermedio que desestabilizan la linealidad del tiempo registrado y encasillado bajo la categoría de sonidos musicales. La visión de Deleuze del devenir minoritario de la música ofrece una forma de reconstrucción de la relación del sujeto con su entorno, terrenal y cósmico, de un modo no matemático. Las «máquinas abstractas» de Deleuze que, como mejor se expresan, es a través del devenir insecto, son rítmicas y abstractas. Deleuze desafía la función representativa de la música como forma de expresar la armonía de las esferas en oposición al oscuro caos del espacio sin explicar. La posibilidad de explicar el espacio se asegura mediante la ordenación matemática, lo que, en la filosofía de Platón, da lugar a una conexión ancestral entre la música, las matemáticas y la cosmología. Es la cualidad cósmica de la música lo que determina su relevancia para el nomadismo filo-

[64] Force Inc. Works, Mille Plateaux MP CD 22, EFA 00672-2, GEMA LC 6001, Fráncfort, 1996, p. 18.

[65] *Ibid.*, p. 18.

[66] Ronald BOGUE, «Rhizomusicosmology», *Substance* 66 (1991), p. 81.

sófico en la medida en que apunta hacia el infinito de un modo sumamente inscrito y aferrado al terreno.

Deleuze y Guattari se proponen desligar la representación del cosmos de su dependencia de la racionalidad de un orden matemático mediante un modelo decididamente antiplatónico. En este sentido, lo abordan como un sistema abierto, incontenible e inconmensurable respecto a la capacidad humana para contar. De este modo, la música es liberada de sus constreñimientos humanos y es transformada en un espacio transversal de devenires moleculares. Los ritmos adquieren una singularidad y una autonomía por sí mismos. Como muchos artistas contemporáneos han señalado, desde Laurie Anderson hasta Sterlac, la pura materialidad del cuerpo humano y su contenido carnoso (pulmones, nervios, sesos, intestinos, etc.), produce muchos sonidos, son cámaras acústicas. Amplificados mediante la tecnología, estos sonidos internos pueden enfrentar al oyente a una sensación de extrañeza tan impactante como los retumbos externos del cosmos.

El devenir animal o insecto no tiene nada que ver con la imitación de los sonidos de los animales o de los insectos. Esta estaticidad mimética ha sido ampliamente utilizada en la música clásica. Ha producido traducciones tan planas y la mayoría de las veces tan banales de los sonidos animales, que acaban siendo una parodia de los mismos. Tal y como sugiere Deleuze, el arte no imita, roba y echa a correr. El pintor no imita al pájaro, sino que lo captura como línea y como color. Se trata de un proceso de devenir que desterritorializa tanto al o a la artista como a su objeto. Frente a la imitación, la música rizomática aspira a desterritorializar nuestros hábitos acústicos haciéndonos conscientes de que lo humano no es un principio ordenador en la armonía de las esferas.

Grossberg considera los ritornelos acústicos como elementos cruciales para delimitar muros sonoros de espacios de creación que bordeen y contengan al sujeto, ladrillos acústicos que ofrezcan estabilidad, aunque sea de modo temporal[67]. Sin embargo, bajo el impacto de los devenires moleculares pueden hacer que se abran todas las fronteras, derribar los muros y recomponer el cosmos. Es un caso de movilidad *versus* la «movilización disciplinada» del espacio social[68]. El devenir minoritario de la música produce una práctica de expresión sin un sujeto monolítico o unitario que supervise las operaciones y las rentabilize.

La música aumenta la intensidad del devenir. Tiene que ver con cruzar tantas fronteras como umbrales de intensidad pueda soportar el sujeto. Todo devenir es transgresor; apunta también a un acercamiento a lo imperceptible, a lo impensable, a lo audible. Al igual que la escritura, para Deleuze, puede engendrar el devenir siendo

---

[67] Lawrence GROSSBERG, *Dancing in Spite of Myself. Essays on Popular Culture*, Durham, Carolina del Norte, y Londres, Duke University Press, 1997.

[68] *Ibid.*, p. 97.

intransitiva, la música puede expresar la afectividad, la inmanencia y la disolución de las fronteras. La música es un devenir constante en sus ritornelos y en sus narraciones rítmicas. Torna audible la irreductibilidad de los espacios intermedios, la hibridación polifónica, las múltiples interferencias sonoras.

Insectos, ensexos

La velocidad de transformación, así como el inmenso poder de adaptación de los insectos, son las fuerzas que los convierten en la entidad más estrechamente relacionada con el devenir molecular y el devenir imperceptible. El hecho de que la mayor parte de su ciclo vital esté compuesto de metamorfosis a través de diferentes estadios de desarrollo es una manifestación de estos mismos principios. Sin embargo, como sugiere el título de este ensayo, yo preferiría hablar de met(r)a-morfosis, es decir, de un devenir minoritario general que no erosiona la diferencia sexual. Volveré sobre esta cuestión. Desde una perspectiva deleuziana, pienso que las evidencias apuntan hacia un poderoso enlace entre el insecto y la tecnología electrónica que se produce en la circulación incesante de *bytes* de información a la velocidad de la luz. Creo que esta velocidad poshumana, desestabilizadora, es el origen de la conexión de Deleuze con escritores como Burroughs, pero también con otros u otras a quienes inexplicablemente ignora, como Kathy Acker y Angela Carter, asunto que retomaré en el siguiente capítulo.

Para Aristóteles, los insectos no tienen un sexo específico, y, en opinión de Plinio, su sexualidad es tan imprecisa como invisible es su sexo. Por el contrario, Elizabeth Grosz ve al insecto como una entidad *queer* sumamente sexualizada, capaz de excitar la imaginación colectiva, especialmente en lo relativo a la cuestión del sexo y de la muerte[69]. Ella centra su atención en la fascinación de los humanos por la sexualidad de los insectos. Particularmente, se concentra en dos insectos, la araña viuda negra y la mantis religiosa, tal y como son tratados en la obra de Roger Caillois y Alphonso Lingis. Aquí, ella encuentra el prototipo de una filosofía poshumana. A través de sus dotes para el mimetismo y el camuflaje, los insectos dan vida al fenómeno psicoanalítico de la psicastenia, es decir, la desintegración de las fronteras de la conciencia y la renuncia a sus lazos con el cuerpo de tal forma que la distinción entre el interior y el afuera se tornan difíciles de mantener. Así pues, las connotaciones sexuales de esta disolución orgiástica de las fronteras de la decencia que tiene lugar en los insectos llevan a Caillois a una serie de asociaciones semidelirantes: mantis religiosa-religión-comida-oralidad-vampiros-vagina dentada-automatismo-androide femenino. La consecuencia que

---

[69] Elizabeth GROSZ, «Animal sex. L*Ibido* as desire and death», en Elizabeth Grosz y Elspeth Probyn (eds.), *Sexy Bodies. The Strange Carnalities of Feminism*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995.

palmariamente se desprende de las series de asociaciones es un paradigma de insecto como modelo de sexualidad polimorfa y antifálica. Lingis sostiene que el cuerpo orgásmico no puede ser reducido al cuerpo orgánico, sino a un ensamblaje orgánico de fuerzas que excede y desafía las fronteras de la morfología y que encuentra una resonancia interesante en la sexualidad de los insectos.

En términos reproductivos, los insectos tienen una hibridez perfecta. Si se comparan con los mamíferos, su ciclo sexual es perturbadoramente diverso. De hecho, los insectos no pueden definirse como animales no mamarios que ponen huevos. En este sentido, tienen muchas probabilidades de servir para alimentar las ansiedades más insidiosas sobre las copulaciones y los nacimientos antinaturales, especialmente en una cultura poshumanista obsesionada con la reproducción artificial. Además, debido a su apresurado ciclo vital no está presente la cuestión del cuidado de los hijos, básicamente, porque no nacen prematuramente (como los humanos). Volviendo a Deleuze, estas diferencias relativamente obvias con los humanos abren el camino a una nueva serie de coordenadas espacio-temporales, que se traducen en tipologías afectivas, así como en velocidad o ritmos.

Durante las décadas de los veinte y los treinta, Jean Painlevé filmó con una extraordinaria creatividad la sexualidad *queer* de los insectos, las arañas, los invertebrados, los peces y los animales nocturnos. Painlevé fue un pionero en la filmación científica y experimentó ampliamente con nuevas técnicas, como filmar bajo el agua, y con la selección de objetos de estudio inusuales o excéntricos. Por ejemplo, su breve exploración del caballito de mar deja entrever una auténtica virtuosidad al imaginar lo que sólo puede ser descrito como una vida y un sistema sexual alternativo. Entre otras peculiaridades, este pez del género *hippocampus* brinda una escena de parto masculino donde podemos ver al macho de la especie portando los embriones fertilizados por la hembra, alimentándolos en una especie de bolsa dotada de vasos sanguíneos y, después, expulsándolos con los debidos espasmos y contracciones. Painlevé consigue convertir las imágenes fílmicas en un desafío permanente a los espectadores. El hipocampo es uno de esos invertebrados que desafían nuestras expectativas antropocéntricas acerca de cómo debería ser lo animal o lo otro orgánico. Transmite la dignidad propia de la verticalidad y evoca, con una elegancia extraordinaria, el estilo de los bípedos. Todo ojos y nada de boca, parece una forma de vida extraterrestre llena de perplejidad ante nuestros peculiares hábitos terrestres. Painlevé seguirá tratando este mismo tema en sus documentales sobre vampiros naturales, depredadores y otras formas de vida salvaje sobre la tierra, en el aire o bajo el agua, como murciélagos, insectos, grillos, estrellas de mar, pulpos, larvas, parásitos, langostas, erizos succionadores de sangre que hincan sus dientes en las extremidades incautas de los bañistas humanos y gambas que parecen un par de ojos clavados en unos palitos y que flotan esparcidas como si fueran fragmentos de cristal arrastrados por la marea. Su sexualidad es suficiente como para tornar ridículo cualquier elogio cristiano de la «naturaleza», ya que la bisexualidad, el sexo con el mismo sexo, el hermafroditismo, el incesto y todo el

resto de prácticas sexuales antinaturales forman parte del reino animal. Painlevé graba y muestra todas ellas echando por tierra cualquier idea romántica o esencialista sobre la existencia de un orden natural. ¡Ahí fuera hay todo un mundo *queer*!

Tal y como argumenté previamente en mi lectura del alegato de Deleuze contra el humanismo del psicoanálisis, el cuerpo orgánico funciona mediante un alineamiento unificado de los órganos y las funciones de acuerdo con la matriz normativa del deseo dialéctico heterosexual (por el deseo) del otro. Ambos coinciden en que el mayor placer se obtiene mediante la subversión de este orden, es decir, a través de lo inesperado, de la construcción de superficies de placer sin programar. La clave para activar el deseo en estos tiempos poshumanos es la perturbación, más que el despliegue del viejo escenario predecible de la seducción heterosexual. Las transformaciones y las metamorfosis, y no la articulación de la economía libidinal de lo mismo, son el verdadero lugar del deseo, del éxtasis asimétricamente encarnado en y de la diferencia. En el modelo nómada, la lujuria y el placer refunden la cohesión y la unidad del cuerpo permitiendo al grillo que hay en ti cantar y a la cucaracha resistir: algo que David Cronenberg ha entendido completamente. En el imaginario social contemporáneo, este tema sexual conecta a los insectos con las tecnologías de un modo que también desencadena repercusiones para la ética y para la política.

Atendiendo a esta cualidad *queer* o inquietante de los insectos/*ensexos*, quisiera plantear, de nuevo, la cuestión de cómo afecta la diferencia sexual a su representación en el imaginario social contemporáneo. Tal y como sugerí anteriormente en mi análisis del modo en el que la cultura popular contemporánea promueve la conexión entre las mujeres, los insectos y la tecnología, necesitamos diversificar el proceso de devenir insecto. De modo simultáneo, este proceso puede expresar la ansiedades de lo mayoritario (la posición de sujeto dominante) y las aspiraciones de la posición de sujeto minoritaria. Para explorar esto último, ahora me gustaría sostener que hay una pauta específica de devenir mujer/insecto, con peculiaridades propias que no pueden reducirse al devenir indiferenciado postulado por Deleuze, como mostraré a continuación.

Clarice Lispector, la antikafka

> Toda mujer es la mujer de todas las mujeres, todo hombre es el hombre de todos los hombres y cada uno de ellos podría presentarse dondequiera que se debata lo humano[70].
>
> Clarice Lispector, *La Passion selon* G. H.

[70] Clarice Lispector, *La Passion selon* G.H., cit, p. 193 [ed. cast.: *La pasión según* G. H., cit., p. 151].

El personaje principal de *La pasión según G. H.* es la imagen del sujeto femenino postemancipación, una escultora que reside en el último piso de un lujoso bloque de apartamentos situado en una metrópolis sudamericana moderna. La elegancia, el ocio, la independencia económica y la creatividad son los símbolos de los privilegios de clase que ella representa. Además, se ha ganado el derecho a una habitación propia, tanto en un sentido financiero como sexual. Al no tener marido ni hijos, ella es la única propietaria de su espacio.

La trama de la novela es una met(r)a-morfosis que se desarrolla a medida que la protagonista va franqueando una serie de fronteras que se convierten en umbrales de una sucesión de pasos en un proceso de descomposición de los niveles de su subjetividad. Este viaje a través de la estructura estratificada de su subjetividad es un proceso de deconstrucción afirmativa, de repetición mimética, que abre a la protagonista sendas insospechadas de devenir. Este proceso también implica el cuestionamiento de su relación con la otredad en función de una serie de variables de diferenciación como son la clase, la raza, el estilo de vida, lo inhumano, lo animal, lo inorgánico y lo cósmico. Asimismo, desemboca en la pérdida progresiva de su identidad hasta su disolución en un devenir cósmico. El catalizador de todo el proceso es su íntimo encuentro con un insecto, a lo cual volveré más adelante.

El primer umbral que se traspasa es la barrera de la clase, que también representa su personalidad pública o yo social y que está estrechamente conectada a la raza o a la identidad étnica. La acción se desarrolla el día libre de la asistenta, una mujer nativa brasileña, de piel oscura y, definitivamente, no tan eurocéntrica como G. H. Impulsada por el deseo de poner en orden lo que ella espera que sea una habitación patas arriba, G. H. se introduce en los intramuros de su asistenta. La blancura y la pulcritud de esa habitación la deslumbrarán y le harán enfrentarse a la ceguera específica de su cultura respecto al color de la piel. La habitación se encuentra en el último rincón de su lujoso apartamento, en la parte más recóndita de la casa, detrás de la cocina. En el texto, el espacio interior de la casa es una proyección del cuerpo femenino, y la parte de atrás de la cocina es un área que se halla en los márgenes del espacio consciente del resto de la vivienda. Esta habitación es la negación y el contrapunto al apacible confort que se respira en el apartamento. Su visión levanta, o destapa, el irónico sentido de la distancia en el que G. H. se ha envuelto a sí misma. Así pues, el proceso que emprende es una zambullida en las profundidades de su propio yo. Es un espacio de múltiples devenires donde entrará en juego la diferencia sexual. El segundo umbral marca el derrumbe de las barreras entre lo humano y sus otros animales o inorgánicos. Estas barreras son sistemáticamente disueltas a través de una serie de analogías estructurales con los insectos. Todo empieza con la descripción de su casa como «la cima de una colmena», sólida pero aérea, y culmina con su encuentro con la cucaracha. Mientras se va convirtiendo en un propio pedazo de su carne, G. H. se sumerge, cada vez más profundamente, en los pliegues de su propia materialidad, deviniendo animal, insecto o mineral. Ella expe-

rimenta esto como un deseo y una adoración hacia la vida que, fluyendo a través de ella, no le pertenece a ella sola. Seducida por una fuerza que no puede nombrar debido a lo profundamente que anida en ella, G. H. consuma este acto caníbal que consiste en asimilar a la cucaracha. Este gesto transgrede una serie bastante amplia de límites y rompe con muchos tabúes, como los que se crean en torno a lo humano y lo no humano, lo comestible y lo no comestible, lo cocinado y lo crudo, etcétera.

Esta mujer blanca y acomodada va perdiendo paulatinamente su identidad, tal y como es definida socialmente, y el resultado es una epifanía más allá de las palabras. G. H. acabará dándose cuenta de que ella es parte de un sistema de espacio y de tiempo densamente entretejido. Casi puede escuchar el flujo imperceptible del paso del tiempo, y recuerda acontecimientos que todavía no se han producido, condensando el *continuum* espacio-temporal de una forma que le hace habitar, simultáneamente, diferentes zonas espacio-temporales. De este modo, ella logra abrir su conciencia para abarcar la multiplicidad de posibilidades que anidan en su interior. Deja de ser un individuo, una persona, y se convierte en una partícula de materia viva, esto es, carne inteligente que puede pensar y recordar, un ejemplo vivo de inmanencia radical, deshumana, poshumana y, al mismo tiempo, demasiado humana. El punto alrededor del cual se desarrolla todo el acontecimiento es la confrontación de G. H. con el cuerpo abyecto de una cucaracha. Primero, mirándola fijamente y, luego, incorporando gradualmente las coordenadas de esta porción de materia viva, ancestral y eterna, G. H. «deviene» su propio segmento material, y encarnado, de espacio y de tiempo, esto es, un ser inmanente y sensible.

Si nos detenemos sobre este punto, advertimos que un insecto no es humano, sino, en cierta medida, algo no animal, una «gota de materia» pura[71]. Más exactamente, es un ser liminar, en medio de lo animal y de lo mineral. En particular, las cucarachas son tan antiguas como la corteza terrestre y están dotadas de una capacidad para la supervivencia asombrosa, siendo, por ejemplo, inmunes a la radiación nuclear. También son, por definición, objeto de asco y de repugnancia. En tanto que se sitúa en la intersección de especies diferentes, el insecto, como forma de vida, es un híbrido. Es una especie de fauna alada; igualmente es microcósmico[72]. Además, el insecto también se halla en una zona intermedia entre lo imaginario y lo científico, puesto que la lista de seres abyectos comparables a este bicho en su poder para cruzar y desdibujar las fronteras humanas incluye todo un bestiario. El listado de los animales impuros no se detiene aquí, sino que podría ampliarse si tomamos la Biblia y otras formas de folclore.

Tal y como Kristeva señala en su comentario sobre la obra de Mary Douglas acerca de lo abyecto, se trata de una figura de mezcla y de estados intermedios[73]. También, la

[71] *Ibid.*, p. 60 [ed. cast.: *ibid.*, p. 42].

[72] *Ibid.*, p. 62 [ed. cast.: *ibid.*, p. 47].

[73] Julia KRISTEVA, *Pouvoirs de l'horreur*, París, Seuil, 1980.

mayoría de los seres, los animales o los estados abyectos son sagrados porque marcan fronteras esenciales. La primera, y más importante de todas ellas, es la frontera del origen, es decir, la interfaz entre la vida y la muerte. La madre, como dadora de vida, es una figura abyecta en tanto que señal simbólica que marca el camino hacia la soleada luz del día y, por lo tanto, también hacia la muerte gris. No es de sorprender que la mayoría de las religiones primitivas estén basadas en la madre y coloquen la fertilidad en un lugar privilegiado. Los seres abyectos son eternos en el sentido de ser iguales a como eran cuando fueron creados. Son esenciales y, por lo tanto, sagrados, temidos y totémicos. Se corresponden con estados híbridos e intermedios y, en este sentido, despiertan tanto la fascinación como el horror, tanto el deseo como la aversión.

En primer lugar, el «devenir» de G. H. consiste en una especie de despertar. Ella llega a experimentar, con la intensidad de un dolor y un goce simultáneos, la comunidad de materia que existe entre ella misma y esta porción concreta de materia viva, mitad animal y mitad piedra, que vive bastante independientemente de la mirada del observador humano. Mediante una serie de desplazamientos graduales, G. H. se da cuenta de la no centralidad de lo humano, en la vida y en la materia viva. A partir de entonces, se sucede una experiencia de trascendencia en y a través de la carne. Esta experiencia, cercana al éxtasis sexual, es una absoluta disolución de las fronteras del yo, de las especies y de la sociedad. Y es, justo en el momento en el que ella es tanto prehumana como demasiado humana, cuando experimenta la feminidad de su pedazo de ser encarnado. Su materialidad femenina consiste, precisamente, en la capacidad o en la tendencia hacia la concomitancia con otra materia viva y la experiencia del deseo como adoración.

Sin embargo, en un pasaje extraordinariamente intenso, G. H. descubre que, en el mismo punto en el que ella se separa de su envoltura humana para descubrir la unicidad material de su ser, con todo lo que eso conlleva, también experimenta –con la rotundidad de una evidencia– que es una porción de materia sexuada femenina. Es exactamente eso: un *ella*, incluso, y especialmente, en el éxtasis de su experiencia de trascendencia a través de la carne. Y, en esta concreta tesitura, ella es una e igual al cuerpo abyecto que acaba de tragarse e incorporar su ser. Ella deviene materia imperceptible.

En el siguiente paso, asistimos a la disolución de la linealidad del tiempo. El proceso de devenir se describe externamente, a través de una serie de analogías entre el tiempo íntimo e individual de su ser *(Aion)* y el tiempo histórico y externo *(Chronos)*. De este modo, G. H. observa que algún día los cimientos de esta civilización se desmoronarán, igual que si se produjera un terremoto, y que, al hacerlo, sus pilares ocultos se mostrarán en su desnudez. Esto marca el retorno a un estado primigenio más allá, o previo, a su apariencia civilizada. Aquí, la habitación es un microcosmos donde el tiempo implosiona en un presente continuo. El tiempo progresivo y lineal es cortocircuitado por los tiempos circulares de su propio proceso de devenir. La temporalidad cíclica de su devenir minoritario se combina con una reestructuración profunda de sus elementos

constitutivos para producir nuevos puntos de referencia adecuados a una conciencia poshumana. Ello lleva a la protagonista, más allá de la disolución del tiempo, a situarse en un plano de clarividencia cercano al ascetismo, o a un plano de apertura. La habitación microcósmica es la punta del minarete, el corazón del desierto, un espacio suyo propio que desafía la geometría euclidiana. Es un espacio donde la anamorfosis y la ilusión óptica acompañan al colapso del tiempo lineal. Es un espacio prehistórico, tan antiguo como la tierra, donde los murales ignorados por la asistenta son figurillas primitivas que crean la sensación de estar ante los vestigios de rituales ancestrales y la escritura en la pared representa las inscripciones de un sarcófago. Se encuentra al otro lado del espacio civilizado del yo.

Ella posa la mirada en lo profundo, al igual que un místico en la cima de una montaña sagrada, y enseguida comienza a ver. Experimenta la interconectividad de los seres, ya que, tanto los edificios como los cuerpos, están hechos de materia viva. La naturaleza es la unidad de la materia y esta unidad no es natural sino que es creada manualmente gracias al esfuerzo humano entre otras fuerzas concurrentes. Para llegar a ella, ha sido necesario el duro trabajo sacado adelante por las diestras manos de los constructores de las pirámides, de los templos, de los rascacielos, de las acrópolis y de los sistemas de alcantarillado. Ella toma conciencia no sólo del insecto, sino también de su devenir inanimado, de ser un insecto también. En este reconocimiento de su materialidad G. H. transita más allá del bien y del mal, ella es carne, lo que significa ser materia encarnada, pensante, sensible, tocar el cosmos, es decir, devenir imperceptible.

Clarice Lispector reconoce que escribió *La pasión según G. H.* después de vivir la experiencia de un aborto. Toda la historia puede leerse como un ritual mediante el cual ella limpia su memoria de los rastros de su encuentro con la materia orgánica que se genera dentro de un cuerpo femenino. Claramente, también marca la confrontación con lo materno como un lugar abyecto pero inevitable de la identidad femenina. El encuentro con el fragmento de ser que constituye la cucaracha provoca un regreso de la parte de ella que ha sido reprimida. En primer lugar, le recuerda a su infancia, la de una niña pobre habitante de las insalubres zonas periféricas de la ciudad en compañía de las ratas y de las cucarachas.

La comprensión de la coextensividad de su ser con el de todo tipo de materias orgánicas marca su devenir viva, de la misma forma en que lo está la materia viva. G. H. experimenta impulsos y deseos ajenos a un ser humano civilizado, que están más allá de la humanidad. Lleva a cabo una desprogramación de la humanización de los impulsos o de los afectos que analicé en páginas anteriores. Esta descripción del devenir insecto está muy próxima a la definición de Deleuze. En su análisis de otro encuentro memorable entre un ser humano y un insecto, *La metamorfosis (Die Verwandlung)*, de Kafka, Deleuze y Guattari desarrollan toda una teoría del devenir animal como una forma de desterritorialización universal que jamás es sólo reproducción o imitación. El

devenir animal entraña movimientos, vibraciones, y franquear límites. El devenir es una cuestión de conexiones, de alianzas y de simbiosis en la medida en que es una cuestión de multiplicidad. A este respecto, la cadena de devenires prosigue en un devenir mujer o niño o animal o insecto o vegetal o materia o molecular o imperceptible.

Sin embargo, al igual que en otros momentos de la discusión sobre el proceso de devenir, el análisis de Deleuze y Guattari de este encuentro no toma en consideración la variable de la diferencia sexual. En su comentario sobre la historia narrada por Kafka, el proceso de metamorfosis no se relaciona, en absoluto, con la subjetividad masculina encarnada que proporciona el terreno corporal para que tenga lugar esta transformación. Por el contrario, en la historia de Clarice Lispector, todo el desarrollo del devenir que tiene lugar hasta el momento clave de su encuentro con el insecto está específicamente marcado como un proceso sexuado femenino. Las referencias a la sexualidad femenina, a la maternidad, a los fluidos corporales, al flujo de la sangre y a las mucosas son inconfundiblemente femeninas. Sin embargo, al mismo tiempo, la estructura de los sucesivos devenires experimentados por G. H. encaja en el análisis de Deleuze del devenir como una metamorfosis simbiótica.

La pasión según G. H. es un texto de tal riqueza que merece más atención de la que yo puedo dedicarle en estas páginas. Simplemente, he utilizado el libro como una ilustración del modo en el que la perspectiva que abre la diferencia sexual toma en cuenta ideas como un devenir diferenciado en función del género, o formas de trascendencia específicas en función del mismo. Estas ideas contrastan marcadamente con los modelos sexualmente indiferenciados de devenir que defienden algunos filósofos de la diferencia, como Deleuze. En su comentario filosófico sobre este texto, la filósofa italiana de la diferencia sexual Adriana Cavarero encuentra en él la afirmación de un sello feminista del materialismo radical[74]. La vida que, estando en uno o en una, no lleva el propio nombre, es una fuerza que conecta a uno o a una con todo el resto de materia viva. Cavarero interpreta este descubrimiento como el intento de la mujer de desconectar su sentido de ser del logos patriarcal. En su opinión, al postular la conectividad de la materia viva como base de un sistema alternativo de pensamiento, Lispector expulsa la premisa central del pensamiento occidental que sostiene que el ser y el lenguaje son uno. En la historia de G. H., la vida, entendida como una fuerza salvaje, excede el trazado logocéntrico. Por otra parte, inspirándose en Irigaray, Cavarero critica que lo universal haya sido asumido por lo masculino y defiende la idea de una noción del ser específicamente femenina. El hecho de que la materia viva no exija necesariamente la presencia de un «yo» pensante para existir conduce a insistir con más fuerza en la centralidad de la naturaleza sexuada del «yo (femenino)». La identidad sexuada de cada uno o una es primordial e inescindible del propio ser. La diferencia sexual es definitoria de la mujer y no es contingente, puesto que está siempre ya ahí.

---

[74] Adriana CAVARERO, *Nonostante Platone*, Roma, Editori Riunti, 1990.

En una lectura muy diferente del mismo texto, la escritora francesa Hélène Cixous interpreta este acontecimiento como una parábola de la escritura de las mujeres[75]. Aquí, *la écriture fémenine* es entendida como un proceso de construcción de un sistema simbólico femenino alternativo. La pasión de G. H. es la de una vida sin mando, sin poder o sin dominación. Su sentido de la adoración es equiparable a la capacidad para dar y recibir, y no obedece a la idea del martirio cristiano. Cixous liga esta facultad a la capacidad tanto para dar como para recibir el regalo, es decir, para recibir al otro en toda su asombrosa diferencia. En su defensa ética de una política de la subjetividad, Cixous define la capacidad para aceptar la otredad en términos de una nueva ciencia, de un nuevo discurso basado en la idea de una afinidad respetuosa entre el yo y lo otro. El tema tratado en la pasión de G. H. gira en torno a la pertenencia a una materia común, esto es, la vida bajo una forma totalmente despersonalizada. Cixous toma el término «acercamiento» para definir la base de su sistema ético, ya que el mismo define la forma en la que el yo y lo otro pueden conectarse a través de una nueva visión del mundo en la que toda la materia viva constituye una red sensible de entidades mutuamente receptivas. En su pensamiento, los términos clave son afinidad y receptividad. Lo *otro de lo humano* que aquí está en juego es aquello que, por definición, escapa a la dominación del sujeto antropocéntrico, ya sea masculino o femenino, obligándole a aceptar su propia marginalidad. Más específicamente, lo divino que hay en todos los seres humanos es la capacidad para percibir la interconectividad y la empatía. Cixous considera que este sentido agudizado del ser es lo femenino, es la mujer como fuerza creativa que se encarna en la poetisa y la escritora. Lo divino es lo femenino como creatividad. Este planteamiento es afín a la filosofía de la inmanencia radical que mencioné anteriormente, especialmente a la idea del trascendental sensible.

Como contrapunto a esta visión, yo quisiera plantear otra posible lectura nómada de la pasión a la que da vida G. H. Su encuentro con el insecto marca un cambio espacial y de velocidad en su campo experiencial: no nos encontramos ante un despliegue de metáforas sobre una sensibilidad subcutánea atribuida a los insectos, sino, por el contrario, ante la experiencia de crecer en cuerpos diferentes, o de crecer órganos diferentes. Aquí, G. H. se convierte en el propio insecto. Esto se produce en fases distintas, que también se corresponden a distintos grados en la energía para suscitar nuevos campos de fuerzas, de sensaciones, o de flujos. Lo que se debate no es la representación de una conciencia diferente, sino su desmembramiento en un campo dinámico de transformaciones. Al igual que Deleuze, G. H. define el proceso de devenir como el encuentro de «haeceidades», individualidades únicas que comparten ciertos atributos y pueden fusionarse unas con otras gracias a ellos[76]. Este proceso se describe como un

[75] Hélène Cixous, «L'Approche de Clarice Lispector», cit.

[76] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, cit. [ed. cast.: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, cit.]

devenir inorgánico, materia primaria, «lo inexpresivo», «lo demoníaco», «lo diabólico», lo «anterior a lo humano»[77].

El vacío encontrado por G. H., contrariamente a la nada sartreana, es un lugar de interconectividad y de interdependencia mutua: «La vida, amor mío, es una gran seducción donde todo lo que existe se seduce. Aquella habitación que estaba desierta se convierte en vida en su estado primario. Yo había llegado a la nada, y la nada era viva y húmeda»[78]. El espacio de este vacío tiene connotaciones sexuales femeninas, es una visión del vacío como espacio mucoso, «vivo y húmedo». El encuentro con el bicho abyecto revela una especie de afinidad orgánica mortal entre las dos formas de materia: G. H. y la cucaracha, conectadas en su ferocidad común. G. H. la matará, y matarla será un gesto tanto de conexión como de destrucción. Después de matar a la cucaracha, su cuerpo aplastado rezuma una sustancia blanca, como un magma primitivo, como derramamientos impuros; esta materia orgánica simplemente exuda, de modo ineluctable. Este momento, que marca la transgresión de todas las fronteras, empuja a G. H. fuera de los perímetros del comportamiento civilizado y es descrito en un pasaje que puede leerse como un comentario prolongado de la pintura de Munch *El grito*.

A través de este encuentro, es su propia materialidad prehistórica la que se afirma. Este sentido de la no humanidad de todo lo que ella vive y de la posición descentrada de lo humano respecto a la materia viva encuentra su contrapartida en la estructura del tiempo que se disuelve en la inmediatez de lo real. Ella describe esta experiencia como una metamorfosis: «El mundo no es humano»[79]. Esta afinidad con la materia viva profundamente arraigada en ella es el deslumbrante resultado de esta revelación. La parte de vida que está en ella no es suya. Solía ser una entidad psicológica sentimentalizada, utilitaria, unida a lo mayoritario, que había sido construida culturalmente como femenina. Ahora, la vida la llama a salirse de su neutralidad civilizada, la vida brota de ella como un dique que se desborda y que, al desbordarse, barre con todo. Ella está deviniendo mujer/minoritaria/insecto/imperceptible, múltiple y, a la vez, ella nunca ha sido tan singular como en este proceso. El regreso de la vida es descrito como una repetición: «A veces la vida regresa»[80]. Esta vida que regresa no es más que una fuerza que demanda ser expresada, pero que es tan intensa que barre con todo. La comprensión de que, para los flujos de la vida, lo humano es superfluo la espanta; la fuerza bruta de la vida es aterradora; la «concepción sentimental» de la vida es necesaria para encubrir esta bestialidad y dispersar el miedo. Para devenir materia sensible, ella pierde todas las ideas. En este proceso G. H. utiliza metáforas de fertilidad, de un modo que guarda

---

[77] *Ibid.*, p. 112.

[78] Clarice Lispector, *La passion selon* G. H., cit., p. 73 [ed. cast.: *La pasión según* G. H., cit., p. 87].

[79] *Ibid.*, p. 81 [ed. cast.: *ibid.*, p. 59].

[80] *Ibid.*, p. 82 [ed. cast.: *ibid.*, p. 59].

reminiscencias con la definición de Irigaray de la visión como una proximidad acariciante, no como posesión voraz de lo otro. Este redescubrimiento de la vida que hay en ella cobra la forma de la trascendencia de lo humano. Es la antikafka por su poder de regeneración, lo femenino por su fuerza generadora y, no obstante, más allá de la identidad psicosexual de la Mujer.

Este proceso de aceptación pacífica del mundo se describe como un oratorio, es decir, pura expresión de las pasiones, sin rezos ni ruegos. Éste es el camino a su trascendencia: trascendencia como inmanencia radical, como una forma de llegar a estar dentro de lo existente. Esto es lo que ella llama «Dieu»: lo divino es la pura expresión de la alegría de ser, que hay en el ser. Una alegría más fuerte que la culpa o que el sentido de pecado. En este proceso, G. H. camina más allá de la moralidad cristiana y, de este modo, recuerda su aborto y su estar embarazada como formas de estar en la vida, siendo neutral, de devenir materia, una materia que es alegre y horrible al mismo tiempo. La suspensión de la nueva vida existente dentro de ella se describe como materia actuando sobre materia, libre de valoración. En este punto, ella se descompone, o deviene imperceptible. Enfrentada a la inmensidad y a lo sagrado de todo lo existente, ella se inclina y lo adora. Y, aquí, la adoración es el mejor modo de aproximarse y de percibir a lo otro.

El «devenir insecto/imperceptible» de Lispector es análogo al trascendental sensible de Irigaray que analicé en el capítulo anterior. Marca un proceso de subjetividad de inmanencia radical actuando en un umbral de trascendencia marcado por el género. Este proceso da como resultado una redefinición no teísta de lo sagrado como vida, esto es, *zoe* y *bios* reunidos en el devenir. Yo analizaría la novela *La pasión según* G. H., de Lispector atendiendo a la secuencia devenir mujer-animal-insecto-imperceptible. También haría hincapié en la naturaleza diferenciada en función del género tanto del proceso de devenir como de la secuencia temporal que lo marca. El encuentro entre la mujer emancipada y este habitante abyecto de las entrañas del universo se resuelve con su reconocimiento de la coextensividad de toda la materia viva.

Sin embargo, también, es una expresión del trascendental empírico de Deleuze: el análisis de Deleuze del lapso entre la latitud y la longitud de las intensidades que conectan diferentes niveles de conciencia es sumamente relevante. No obstante, lo que no coincide es su afirmación de la trayectoria indiferenciada del devenir. En el proceso de G. H., la progresión es sumamente específica respecto al género, como lo son las referencias a las partes del cuerpo y a los fluidos corporales que marcan este itinerario. Es la inmanencia radical en, y del, cuerpo. Ella se desplaza hacia el devenir molecular, pero el devenir imperceptible coincide con una especie de iluminación que la conecta con lo prehumano, pero que también la proyecta inexorablemente hacia una interconectividad poshumana. G. H. deviene una unidad con el cosmos como un principio dinámico en la medida en que ella no es sino un punto del mismo ardiendo con una intensi-

dad que la convierte en un principio organizador. Enfrentada a la inmensidad de esa fuerza que está en ella pero que no la pertenece, G. H. simplemente se inclina y honra a esta totalidad expresando su adoración. Esta fuerza viva excede a la sujeción falogocéntrica, y dejándose llevar hacia ella, lejos de disolverse en lo indiferenciado, G. H. emerge como «la mujer de todas las mujeres», una más de la totalidad de esta humanidad sexuada que ella no puede representar de otro modo que no sea participando, plenamente, de su velocidad e intensidad. Tras esto, sólo queda el silencio.

Conclusión

Si se compara con el análisis de la metamorfosis que tiene lugar en la narración del devenir de Lispector, el análisis del «devenir mujer/insecto» de Deleuze se torna inadecuado debido a su aproximación sexualmente indiferenciada. ¿Sería, nuevamente, demasiado osado por mi parte sugerir que esto se debe a que Deleuze está «localizado» en otra parte, en un lugar bastante cercano a la reivindicación feminista de la revalorización de una subjetividad femenina alternativa, pero tan distante que puede ignorarla? Otros seguidores de Deleuze no estarán de acuerdo e, incluso, es posible que se dé la vuelta a mi afirmación para señalar mi propia adscripción molar/moral a los principios de la identidad y de la feminidad que no son sino una formación ideológica o la expresión de las fantasías colectivas de nuestro orden social. Buchanan indica que mi afinidad con la diferencia sexual es una cuestión de adicción[81]. Si esto es así, no tengo mayores objeciones. Sin embargo, pienso que la posición de Buchanan, no muy distinta a la de Deleuze, expresa bastante claramente su propia localización y, de ahí, la parcialidad de su punto de vista. La diferencia radica en que él no la reconoce.

Partiendo de que la política no es más que un mapa guiado por el trabajo teórico, Deleuze traza su propia topología, y está plenamente legitimado para hacerlo. En tanto que feminista, pienso que su postura es una confirmación de la importancia de una «política de la localización», así como de la diferencia sexual en tanto que marcador de una asimetría de posiciones entre los sexos. El lugar que ocupamos en función de nuestras subjetividades encarnadas e históricamente localizadas también determina el tipo de mapa político y de diagrama conceptual que estamos inclinados e inclinadas a diseñar.

En tanto que deleuziana que cree que el deseo es el motor efectivo del cambio político, y no la transformación que depende de la voluntad, yo percibo una contradicción genuina y positiva en el pensamiento de Deleuze. Esta contradicción confirma mi creencia en que la búsqueda de vías de escape a las identidades basadas en premisas falogocéntricas está afectada por la diferencia sexual entendida como la disimetría entre los

[81] Ian BUCHANAN, *Deleuzism. A Metacommentary*, Edimburgo, Edinburg University Press, 2000.

sexos. Consecuentemente, debemos trabajar partiendo de que el proceso de devenir puede no estar tan unificado ni ser tan homogéneo como preferirían tanto la tecnocultura como los filósofos de la diferencia contemporáneos. Por lo tanto, lo único que cabe esperar es que la última palabra sobre el proceso de transformación radical de las mujeres, sobre el devenir mujer o del devenir insecto, bicho o mujer, pueda venir de la *práctica* de la diferencia sexual como un proyecto político y conceptual. El núcleo conceptual de estas prácticas transformadoras son las met(r)amorfosis.

En mi opinión, a pesar de la «molaridad» que pueda parecer estar implícita en este planteamiento, es importante afirmar constantemente la asimetría entre la mayoría y la minoría en las formas específicas de afectividad, en su temporalidad secuencial y en el tipo de planos de inmanencia que pueden diseñar. Al igual que la gente que llegó *después* que Deleuze, yo también pienso que es importante tomar seriamente esta cuestión y desarrollarla secuencialmente. Me parece urgente rescatar el trabajo de Deleuze del riesgo de caer en la banalidad afirmando que las minorías –en toda su diversidad– constituyen el prototipo perfecto de los modelos generalizados de conciencia asubjetiva defendida por él. O en la obscenidad de sugerir que las diferencias de poder y de derechos no importan. Sencillamente, pienso que *no* puede atribuirse a Deleuze sostener que las mujeres, los negros, los niños, los insectos o las plantas sean rizomáticos *avant la lettre* o que hayan sido nómadas desde el comienzo de los tiempos. Sin embargo, esta idea sumamente simplificada está ganando fuerza en la fase actual de la recepción de su trabajo[82]. Aquí detecto un peligro, no sólo porque es una mala interpretación del devenir de Deleuze, sino porque frena la crítica conceptual seria de su obra, una tarea que, en mi opinión, es necesario emprender. Quisiera sugerir que la única forma de evitar el doble obstáculo, por un lado, de la excesiva simplificación y, por lo tanto, de la banalidad y, por otro, de la repetición dogmática de la voz del maestro, es explorar más concienzudamente de qué modo la asimetría entre lo mayoritario y las minorías afecta a todo el proceso de devenir, y no sólo a sus premisas de partida.

La cuestión que está en juego en esta discusión es la definición de lo político en la fase histórica de la posmodernidad. Tal y como señala Massumi:

> [...] en el capitalismo avanzado, las fronteras de la identidad se están desplazando rápidamente. De hecho, el ritmo es tan acelerado que cualquier cristalización de identidades específicas, incluso, por parte de grupos marginales es, en el mejor de los casos, un oasis de relativa quietud en el tiempo capitalista global: una reterritorialización local, fronteras protegidas en un paisaje incierto. La colectividad consolidada a partir de una política de la identidad es un arcaísmo inmediato, si no a pesar de su éxito, entonces debido a él[83].

---

[82] Para una crítica feminista del supuesto orientalismo filosófico de Deleuze, véase Inderpal Grewal y Caren Kaplan (eds.), *Scattered Hegemonies: Posmodernity and Transnational Feminist Practices*, cit.

[83] Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Achizophrenia*, cit., p. 209.

Massumi argumenta que cualquier sedimentación molar de las identidades basada en el género, la orientación sexual, la clase, la etnicidad, la nacionalidad o la religión está constitutivamente destinada a ir a un paso por detrás de las reconfiguraciones de la identidad que actualmente están teniendo lugar en el campo social, y hace un llamamiento a prestar más atención al «afuera» de los enclaves reterritorializados. En términos de temporalidad, la consolidación de la identidad es una coagulación del tiempo y del espacio que interrumpe e interfiere el proceso de devenir.

Sin embargo, Massumi evita la puridad conceptual de la ortodoxia teórica en la que cae gran parte de la producción filosófica inspirada en Deleuze, y reconoce que es necesario que el proceso deleuziano de devenir no sea un punto de partida normativo. Consecuentemente, no entraña el mandato de abandonar la política de la identidad o de dejar de luchar por los derechos fundamentales. Tampoco supone retirar, definitivamente, la confianza a la política opositiva, desde la práctica de la autoconciencia hasta la desobediencia civil. La cuestión es, sencillamente, no bloquear el proceso en ningún punto, inyectando, por el contrario, movimiento en la política.

Las fronteras deben establecerse y reajustarse. Las fronteras devienen umbrales: «No es tanto una cuestión de abandonar la política de las identidades específicas, sino de complementarla y de complejizarla»[84]. Esto supone el reconocimiento de que los procesos están continuamente produciéndose de modos internamente diferenciados. El mismo objetivo puede realizarse a través de una estrategia de mímesis creativas o estratégicas como una simulación positiva que no esencializa un original. La cuestión es apuntar la flecha hacia el impacto transformador del propio proceso político. A lo largo de todo el libro, he sostenido que la política feminista de la localización ha inaugurado una política de transformación radical plenamente en sintonía con aquella que la filosofía nómada parece estar predicando con tanta pasión. Un buen ejemplo de ello lo constituye la estrategia feminista de afirmar lo femenino virtual mediante una revisión colectiva de sus múltiples lugares de visualización. Otra es la producción de figuraciones alternativas para las nuevas singularidades que se están produciendo colectivamente en estos momentos. Estas posiciones de sujeto alternativas expresan la transformación que ellas mismas encarnan, y actúan como una afectividad que fluye libremente y que Massumi describe como una tendencia sin fin, o un proceso no autoconsumista y no capitalizador.

Mi convicción de que las transformaciones que están en marcha en nuestra era no eliminan la diferencia sexual sino que, meramente, la desplazan, es un nuevo comienzo y una conclusión al mismo tiempo. En tanto que comienzo, estas transformaciones llevan a su punto álgido la discusión sobre Deleuze y la teoría feminista que hasta el momento ha sido el tema central en este libro. Sin embargo, como nueva hipótesis emergente de

[84] *Ibid.*, p. 210.

este primer bloque de capítulos, también desplazan el debate hacia un análisis del imaginario social contemporáneo sobre los cambios, las transformaciones o las mutaciones. Esta hipótesis la he planteado especialmente en mi análisis del eje mujeres-monstruos-insectos-tecnología. En el siguiente capítulo me extenderé sobre este eje y lo analizaré desde un punto de vista más global. Así pues, perseguiré mi conclusión manifiesta acerca de la potencia y la pervivencia de la diferencia sexual contra las tendencias que apuntan a la neutralidad del género o a la indiferenciación sexual, especialmente dentro de la cultura tecnológica. Sin embargo, también defenderé formas tecnofílicas y positivas de asociar a las mujeres, los insectos y la tecnología en contraposición al repertorio decadente o nihilista que circula en las culturas postindustriales.

Se trata de una gran apuesta, si consideramos lo profundamente engranado que se encuentra en el pensamiento occidental el hábito de construir la diferencia en términos peyorativos. Normalmente, en el discurso psicoanalítico, así como en sus versiones feministas, lo impensable o el otro monstruo es reducido a la categoría de lo «abyecto». Tal y como sostiene Kristeva, lo abyecto es un otro inasimilable que amenaza potencialmente la estabilidad del sujeto. El hecho de que estos elementos desestabilizadores sean valorados en términos negativos o positivos como lugares potenciales de subversión no cambia la dialéctica de la otredad dentro de la que son construidos estos otros como simultáneamente necesarios e indigeribles, inapropiados y, por lo tanto, extraños. El devenir animal de Deleuze desafía por completo esta visión y constituye una herramienta preciosa para la tarea de reconfigurar al sujeto y su imaginario en el camino del devenir minoritario.

Claramente, el matrimonio impío de *bios* y *zoe* con *technos* –que descansa en el corazón del imaginario social ciberteratológico de la posmodernidad contemporánea– está provocando dislocaciones en la sensibilidad, la subjetividad y la capacidad de decisión. En mi opinión, encontrar una representación adecuada para estos cambios es un desafío que no puede abordarse recurriendo a una fidelidad edípica a la voz del maestro, sino que debe hacerse a través de la alegre cacofonía de muchos entornos acústicos, de modo parecido a como hacen los mosquitos. Inequívocamente, he optado por la creatividad conceptual, es decir, por un salto cualitativo hacia adelante en el camino de todos los sujetos encarnados que no está reñido con que pueda ser necesario dar dos pasos hacia atrás.

El nomadismo filosófico es una corriente del poshumanismo. Consecuentemente, pienso que sería correcto sugerir que el mejor modo de llevar a cabo un proceso deleuziano de devenir es cultivar tu «propia mosca o cucaracha interna en lugar del niño que llevas dentro [...]. Y no imaginar, ni por un segundo, que estas observaciones son simplemente metáforas encaminadas a imponer un antropomorfismo»[85]. Estos cambios de

[85] Steven Shaviro, «Two lessons from Burroughs», cit., p. 53.

coordenadas más bien apuntan a la necesidad política y conceptual de llevar a cabo cambios profundos para, de este modo, extraer de nuestra memoria encarnada el repertorio de imágenes disponibles para efectuar un ejercicio de autorrepresentación. No consiste en un mero giro voluntarista de las identificaciones y nada podría estar más lejos de un proceso de autodefinición conducido por la voluntad. Más exactamente, yo lo describiría como un proceso de retirar la corteza, estrato tras estrato, eliminando las capas de la significación que han sido tatuadas en la superficie de nuestro cuerpo y, aún más importante, en sus recovecos psíquicos y en los pliegues interiorizados de la sacrosanta propia «experiencia». Al igual que una serpiente que muda su vieja piel, hay que acordarse de olvidarla.

Analógamente, podría decirse que consiste en un proceso de *desfamiliarización*. Imaginemos, por ejemplo, que intercambiamos nuestros álbumes familiares tomando uno que pertenece a un perfecto extraño y que buscamos en él nuestros rastros familiares: *siempre* los encontraremos. Y, en el acto de reconocerlos, habremos cambiado, puesto que lo genérico actualiza lo singular bajo una forma despersonalizada de afectividad o de inclinación a establecer interrelaciones. Tal y como dijo Virginia Woolf: «Habrá sido una infancia, ¡pero no *mi* infancia!». «Yo» no es el propietario de esta porción de espacio y de tiempo que ocupo. «Yo» sólo es una estampilla. Y, en realidad, sólo está de paso. Sin embargo, *zoe* está en el asiento del volante.

4 Ciberteratologías

En las películas de ciencia ficción, el héroe irrumpe en la escena desde el principio. Puede doblar el acero con las manos desnudas. Puede caminar sin gravedad o ver perfectamente a través de las puertas de plomo. Pero nadie se pregunta cómo es capaz de hacer todas esas cosas. Simplemente dicen: «¡Mira!» Está caminando sin gravedad». Con lo cual, no hay ninguna cuenta que ajustar con la naturaleza humana[1].

Laurie Anderson, *United States*

Hay algo de leyenda en los monstruos. Como un personaje de un cuento de hadas que hace que te detengas, que resuelvas un acertijo. La mayoría de la gente pasa por la vida con miedo por la posibilidad de vivir una experiencia traumática. Los monstruos nacieron con su trauma. Ya han pasado su prueba en la vida. Son aristócratas[2].

Diana Arbus, *Diana Arbus*

Hasta ahora he estado flirteando recurrentemente con dos ideas interrelacionadas. En primer lugar, con la práctica cartográfica de la teoría crítica y, en segundo, con la aspiración y la búsqueda de nuevos estilos o figuraciones adecuadas para el sujeto no unitario o nómada. La argumentación que estoy construyendo no es en absoluto lineal, sino multifacética y rizomática a través de sus ramificaciones. Este estilo puede estimarse admirable o totalmente opaco, dependiendo de la política de la localización en

---

[1] Laurie ANDERSON, *United States*, Nueva York, Harper & Row, 1984.
[2] Diana ARBUS, *Diana Arbus*, Nueva York, Millerton, 1972.

la que uno o una esté inmerso o inmersa, es decir, de las perspectivas situadas y necesariamente parciales de los lectores y las lectoras. Establecí un pacto con mis lectores y lectoras distinto, opuesto a la definición de autor o autora como una noción unitaria que garantiza la cohesión del texto mediante la posesión efectiva de la llave de su significado. ¿En qué se queda este intercambio aparentemente dialogístico entre quienes leen y quien escribe el texto? Yo lo describiría como un pacto de tolerancia mutua de las complejidades. Siendo éste el caso, deben tenerse en cuenta las diferenciaciones internas. Como autora que ha superado la mitad del camino, me siento dividida entre dos tensiones igualmente poderosas. La primera se refiere a la transparencia que se explica por sí misma, a pesar de mi resistencia al culto a la claridad que mencioné en tono irónico en el capítulo 1. No obstante, la segunda tensión gira en torno al despliegue de una aproximación nómada y flexible que permita a los lectores y lectoras componer su propia ruta a través de mi texto. De acuerdo con esto, no les tomaré de su mano virtual y les guiaré a través de una recapitulación de mis objetivos e intenciones.

Para evitar que esta invitación a que los lectores y lectoras se las arreglen por su cuenta pueda interpretarse como un gesto de grosería, me voy a permitir recordarles que, si este libro fuera un CD-Rom o una dirección de internet, no dudarían en usarlo a su antojo, en manipularlo a los niveles más internos de tecnointimidad. Simplemente, asumirían el control, lo escanerían, lo retomarían por cualquier punto, harían clic en él, se lo descargarían, imprimirían, cortarían y pegarían como si fuera el modo más natural de hacer las cosas. En tanto que autora con base en la galaxia de Gutenberg, me siento en una doble desventaja. En primer lugar, no me puedo deshacer de la obligación de la linealidad que impone el proceso de lectura y que milita contra la sensibilidad nómada compartida, entre escritora y lectores o lectoras, por la que he estado abogando desde el capítulo 1. En segundo lugar, tengo que superar mi propia frustración ante esta situación y cultivar la paciencia necesaria para recapitular, sumarizar y repetir. Consiguientemente, llevaré a cabo este ejercicio proporcionando una colección minimalista de señales indicativas.

Acerca de las figuraciones: evocan los cambios y las transformaciones que están en marcha en el contexto «g-local» de las sociedades avanzadas. Se ha puesto un énfasis especial en las dislocaciones inducidas por las tasas aceleradas de cambio en las nociones establecidas de identidad. Las figuraciones expresan lecturas cartográficas de la propia posición encarnada e inscrita del sujeto. En este sentido, están conectadas al imaginario social mediante una compleja red de relaciones tanto de naturaleza represiva como potencializadora. La idea de las figuraciones ofrece, por lo tanto, una respuesta no sólo a cuestiones políticas sino, también, a cuestiones tanto epistemológicas como estéticas: ¿cómo se inventan nuevas estructuras de pensamiento?; ¿desde dónde parte el cambio conceptual?; ¿cuáles son las precondiciones que posibilitan su realización?; ¿es el modelo de la racionalidad científica un marco de referencia apropiado para expre-

sar la nueva subjetividad?; ¿es preferible el modelo de la creatividad artística?; ¿de qué modo puede éste tener una incidencia en el imaginario social?; ¿demostrarán *mitos* o *logos* ser mejor aliado que el otro en el gran salto a través del vacío posmoderno?; ¿cuál es la contribución específica del nomadismo filosófico a esta discusión?

Acerca de las transiciones: en la teoría crítica, el modelo rizomático o nómada apunta a reflejar procesos y no puntos fijos. Esto significa cruzar diferentes campos discursivos, pasando a través de diferentes ámbitos del discurso intelectual. Actualmente, la teoría se produce «de paso», trasladándose de un lugar a otro, sin un destino previsto de antemano, creando conexiones allí donde antes no las había o entre cosas que parecían no tener relación entre ellas, allí donde parecían no tener «nada que ver». No obstante, el proceso de elaboración teórica que parte del estar de paso, moviéndose y desplazándose implica también un esfuerzo por avanzar hacia la invención de nuevas formas de relacionarse, de levantar puentes transitables entre las ideas. De hecho, esta forma de trabajar, que Isabelle Stengers denomina nomadismo epistemológico, únicamente puede funcionar si está situada donde debe, anclada firmemente en las zonas «intermedias»[3]. Por lo tanto, es crucial aprender a pensar en procesos y no únicamente sobre conceptos. Ahora, el desafío reside en cómo representar zonas y áreas de la experiencia o de la percepción que están entremedias.

Acerca de la diferencia: es, a un tiempo, el problema y la solución. Esto conlleva un desafío en cuanto al hábito de representar los cambios o las transformaciones en términos peyorativos. En este capítulo, presentaré mi propia cartografía del gótico posmoderno, es decir, del imaginario social teratológico de las sociedades postindustriales. También esbozaré una serie de lecturas estandarizadas de formaciones monstruosas siguiendo el camino trazado por el psicoanálisis y la semiótica. Por otra parte, en el próximo capítulo, detallaré una forma nómada y rizomática de abordar de manera creativa a los cibermonstruos que transitan por las sociedades de la tecnología avanzada. Esto me permitirá irme desplazando a pasos lentos desde una forma cartográfica hacia otra más figural de discutir los conceptos centrales del nomadismo filosófico, a saber, la encarnación, el materialismo y la diferencia sexual.

Acerca de los devenires sexualmente diferenciados: en el análisis del eje mujeres-insectos-tecnología que expuse en el capítulo anterior, planteé la cuestión sobre la que se centra este capítulo, a saber, cómo hacer una valoración del imaginario social que produce tales representaciones. ¿Expresan la ansiedad profundamente arraigada de lo mayoritario, o también están operando otros modelos subversivos de devenir minoritario? ¿Qué lugar ocupa la diferencia sexual en esta tendencia cultural? ¿Hay razones para esperar nuevos monstruos?

Y, sin perder de vista estas señales indicativas, prosigamos.

---

[3] Isabelle STENGERS, *D'Une science à l'autre. Des concepts nomades*, París, Seuil, 1987.

Los cibermonstruos de la posmodernidad tardía

Claramente, la posmodernidad es la era de la proliferación de las diferencias. Los «otros» devaluados que constituían el complemento especular del sujeto moderno –la mujer, el otro étnico o racializado y la naturaleza o los «otros de la tierra»– regresan con fuerzas redobladas. Ellos son el complemento del sujeto moderno que se construyó a sí mismo tanto a través de lo que excluía como de lo que incluía dentro de su forma de representar la capacidad de acción o subjetividad. El falogocentrismo, como una forma de articular la subjetividad, funciona mediante la organización de las diferencias en torno al eje significante/significado en función de una escala jerárquica que está gobernada por el sujeto estandarizado dominante. Deleuze lo denomina «sujeto mayoritario» o centro molar del ser. Irigaray, «lo mismo» o el «él» hipertrofiado o falsamente universal. Los movimientos sociales y políticos del periodo de posguerra han concentrado sus esfuerzos éticos contra este «Él». Como Canguilhem señala, la normalidad es, después de todo, solamente el grado cero de la monstruosidad.

Sin embargo, en el discurso teórico, la diferencia ha sido representada en términos negativos, peyorativos. La teoría feminista describe esta utilización como una forma de «canibalismo metafísico» que se nutre de sus otros estructuralmente excluidos[4]. Esta función es crucial para las figuras de la diferencia negativa como son los otros desviados o monstruosos. De hecho, tal y como sostendré en este capítulo, a menudo la diferencia se interpreta según el lenguaje de la monstruosidad. La función estructural o constitutiva que cumple este concepto de la *diferencia como término peyorativo* determinan también que ocupe una función estratégica. Consecuentemente, puede servir para arrojar una luz sobre las relaciones de poder complejas y disimétricas que operan dentro de la posición de sujeto dominante.

Esta proliferación de «diferencias» ya no puede seguir siendo encajada en un modelo de oposición dialéctica. Por ejemplo, el movimiento de las mujeres ha dejado una cicatriz indeleble en el tejido simbólico de la cultura falogocéntrica; las subjetividades emergentes desde el horizonte poscolonial han desplazado la visión eurocéntrica del mundo; varias versiones del fundamentalismo, así como del nacionalismo comunista y poscomunista, han creado poderosas imágenes de «otros extraños y amenazantes». Este proceso ha dislocado la distribución de valores de acuerdo con las dicotomías basadas en el yo y los otros. A todo ello, debemos sumar el desastre ecológico que supone el fin del impulso hacia el dominio de la naturaleza, mientras la revolución tecnológica torna mucho más urgente resolver la cuestión del acceso y de la participación en una democracia que está amenazada por las informáticas de la dominación.

La irrupción de los nuevos discursos críticos del psicoanálisis, la lingüística y la etnología son tanto el síntoma de una crisis existente en el discurso filosófico clásico como

---

[4] Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, cit.

una respuesta a la misma. También expresan la presencia emergente de los «otros» del humanismo clásico. Por ejemplo, la mujer, como referente de la experiencia vivida, la fantasía y el deseo encarnados está en el centro del discurso y de la práctica psicoanalíticas de modo muy parecido a como el otro étnico ocupa un lugar central en la etnología. Asimismo, el medio ambiente como el marco no verbal dentro del cual se construye la subjetividad humana rompe, sencillamente, el esquema clásico de representación que lo codificó como «naturaleza» y exige formas más sutiles de mediación. Tanto la biología, como la lingüística y la antropología modernas, se enfrentan a la cuestión de qué hacer con la «naturaleza humana» y, en cierto sentido, organizan una especie de división del trabajo discursivo entre ellas.

Estos discursos extraen su fuerza perturbadora e innovadora precisamente del hecho de que encarnan y expresan la visión de esos «otros» definidos en términos peyorativos y, a menudo, patologizados, pero, no obstante, estructuralmente necesarios, que perimetraban las fronteras de la modernidad. Son, pues, tanto el síntoma de la crisis de la subjetividad dominante como la expresión de posiciones de sujeto completamente nuevas.

Además, las sociedades postindustriales contemporáneas se han revelado mucho más flexibles y adaptables a la proliferación de «diferentes diferencias» de lo que auguraba la izquierda clásica. Estas «diferencias» se han convertido y han sido construidas como «otros» publicitables, consumibles y vendibles. Las nuevas relaciones de poder difusas y policentradas características de la sociedad postindustrial han dado como resultado la comercialización de las diferencias pluralistas y la mercantilización de la existencia, la cultura y los discursos de los «otros» en función de un modelo consumista. La cultura popular es un indicador fidedigno de esta tendencia que vende «músicas del mundo», o una mezcla artificiosa de lo exótico y de lo doméstico, a menudo siguiendo un modelo romántico de apropiación colonial de la «diferencia». Aunque la etnicidad y la raza continúan jugando un papel medular a la hora de organizar la apropiación consumista de las diferencias proliferantes, la tendencia es tan global como para no dejar intacta ninguna identidad. Es tan sencillo como tomar cualquier producto, por ejemplo, las *cookies* de chocolate o el viejo y exquisito helado americano y empaquetarlo de nuevo con un nombre que suene a extranjero. Habremos obtenido esa inconfundible sensación de «economía global». La música contemporánea y la moda también encajan impecablemente en este patrón.

Una consecuencia relevante de esta situación radica en el hecho de que, en la posmodernidad tardía, el capitalismo ha pasado a funcionar como el gran nómada, como el organizador de la movilidad de los bienes mercantilizados. Sin embargo, la extendida sensación de una «libre circulación» se circunscribe casi exclusivamente a la esfera de los bienes y de las mercancías, siendo independientes sus lugares de origen una vez que haya quedado garantizada su máxima rentabilidad. Las personas distan mucho de circular tan libremente. Por lo tanto, es crucial exponer la lógica de la explotación económi-

ca que hace equivalentes el flujo nómada a una circulación de las mercancías dirigida a la obtención de beneficios. Las tecnologías merecen una atención especial en la medida en que tienen un carácter esencial en las estructuras sociales y discursivas de las sociedades postindustriales. Desde una perspectiva crítica, el tema que más acusadamente suscita la tecnología es la cuestión del acceso y de la participación. Desde el momento en el que apenas un 20 por 100 de los hogares del mundo tienen electricidad, por no mencionar al teléfono y a los módem, no estaría de más que nos preguntásemos dónde está la potencia «democrática», por no decir «revolucionaria», de las nuevas fronteras electrónicas. Así pues, el acceso y la participación en el mundo de la nueva tecnología avanzada delata una distribución mundial desnivelada en la que el género, la edad y la etnicidad actúan como los ejes más importantes de diferenciación negativa.

En su análisis político de la condición histórica de la posmodernidad, Massumi describe el capitalismo global como una combinación libre de elementos dirigidos a la obtención de beneficios que vampiriza todo lo que se cruza en su desarrollo[5]. El capitalismo contemporáneo funciona mediante la «estratificación circulatoria», que consiste en «succionar el valor de las formaciones preexistentes mediante un proceso que acaba con ellas al mismo tiempo que les otorga la vida eterna»[6]. La industria mediática es parte integrante de esta lógica circular de la mercantilización. Las imágenes constituyen un recurso sólido, inagotable y absolutamente inerte para un capitalismo convertido en una economía espectral del eterno retorno. Igualmente, esto implica la sensación generalizada de esquizofrenia que marca el horizonte social de la mayoría de las culturas en los albores del nuevo siglo. En mi opinión, esto significa que la condición posmoderna se asienta sobre la paradoja de la ocurrencia simultánea de tendencias contradictorias. Por ejemplo, estamos asistiendo a un proceso de globalización de los procesos económicos y culturales que genera un estilo de vida gradualmente más conformista, consumismo y un desarrollo de la tecnología de la telecomunicación. Y, al mismo tiempo, podemos ver la fragmentación de estos procesos, y la incidencia de sus efectos concomitantes en el incremento de las injusticias estructurales, la marginalización de amplios segmentos de la población y el resurgirmiento de diferencias regionales, locales, étnicas y culturales no sólo entre bloques geopolíticos, sino también dentro de ellos[7]. En este punto, la tecnología es un factor especialmente importante.

De hecho, la economía «global» es un efecto «g-local». Se trata de un fenómeno sumamente localizado y situado consistente en empaquetar y comercializar las diferencias como bienes de consumo. Esta paradoja que se deriva de la existencia de manifestaciones

[5] Brian Massumi, «Requiem for our prospective dead! (thoward a participatory critique of capitalist power)», cit.

[6] *Ibid.*, p. 53.

[7] Zillah EISENSTEIN, *Global Obscenities. Patriarchy, Capitalism and the Lure of Cyberfantasy*, Nueva York, New York University Press, 1998.

sumamente locales de tendencias de carácter más general es la responsable de la dificultad que presenta el análisis de las culturas «g-locales». De modo simultáneo desdibujan y sostienen las fronteras entre el «hogar» y el «afuera» de un modo que exige nuevas formas de análisis del poder. La creatividad conceptual es necesaria porque la posmodernidad tecnológica también, y primordialmente, implica la perpetuación de las injusticias estructurales y de las desigualdades en las sociedades «postindustriales/poscoloniales/poscomunistas». Implica un devenir Tercer Mundo del Primer Mundo mientras se sigue produciendo la explotación de los países en vías de desarrollo. Implica el declive de las economías «legales» y el crecimiento de la ilegalidad estructural como un factor de la economía mundial, un fenómeno también conocido con la expresión «el capital es como la cocaína»[8]. Implica la militarización del espacio tecnológico y también la globalización de la pornografía y de la prostitución de mujeres y de niños en un despiadado tráfico de vida humana. Implica la feminización de la pobreza y tasas crecientes de analfabetismo femenino, así como de desempleo estructural de amplios sectores de la población, especialmente la juventud. Igualmente, este orden social implica la dificultad del derecho para hacer frente a la aparición de nuevos fenómenos, como los nuevos derechos reproductivos, y que abarcan desde la aplicación de las leyes sobre derechos de propiedad intelectual en la utilización de las fotocopiadoras y de las grabadoras, hasta la regulación de la maternidad de alquiler y de la reproducción artificial, por no mencionar el problema de los derechos de propiedad intelectual en internet y del control medioambiental. Esta red expandible de microrrelaciones de poder está en el corazón de lo que Foucault llama «biopoder» para referirse a un sistema basado en un superávit regulativo y en una vigilancia difusa y omnipresente, es decir, descentralizado y, consecuentemente, tanto más pernicioso y efectivo.

En mi opinión, la concurrencia espasmódica y levemente esquizofrénica de estos fenómenos constituye el rasgo distintivo de nuestra era. La proximidad y cuasifamiliaridad de las diferencias ha transformado a los «otros» en objetos de consumo, dotándoles de una cualidad alternativamente reconfortante y amenazante que esquiva las puertas giratorias de la dialéctica. Y, en cambio, hemos entrado en un patrón zigzagueante de sujetos nómadas y disonantes. No perderlos de vista es el tremendo desafío que la teoría crítica está intentando abordar. Sin embargo, la tarea conceptual de expresar el valor positivo de la diferencia en la era de su proliferación mercantilizada sigue chocando contra los muros de los hábitos dialécticos del pensamiento.

El imaginario social de la posmodernidad tardía occidental urbanizada está bajo el poder de los otros teratológicos o monstruosos. El monstruo, lo grotesco, lo mutante y la palmaria anormalidad han ganado una extendida circulación en las culturas urbanas posmodernas, un fenómeno que también se conoce como «gótico posmoderno». En su

---

[8] Nick LAND, «Meat (or how to kill Oedipus in cyberspace)», *Body & Society* 1 3-4 (noviembre de 1995), pp. 191-204.

clásico análisis, Lesley Fiedler señala que, desde la década de los sesenta, se ha desarrollado una cultura juvenil que mantiene una relación fuerte, aunque irónica y paródica, con los monstruos[9]. La cultura feminista no es una excepción. Sontag ha observado que el resurgimiento del interés cultural por los monstruos en la literatura y en el cine de la década de los sesenta, coincide con la censura del famoso espectáculo de seres monstruosos de Coney Island[10]. La ocultación física de los seres monstruosos facilitó su consumo metafórico. Al igual que otras especies en peligro de extinción, la expulsión de los monstruos de los territorios altamente vigilados funcionó como una licencia para su mercantilización como un tema del arte y la cultura populares.

Uno de los orígenes de la gran popularidad alcanzada por este género reside en el propio hecho de que esta ambigüedad estructural se presta a ser objeto de aplicaciones multimedia a través de la visualización, la dramatización, la serialización y de su transformación en espectáculos musicales (*Cats* y *El fantasma de la ópera [The Phantom of the Opera]*, de Andrew Lloyd Webber, por nombrar tan sólo un par de ejemplos) y videojuegos de todo tipo. En realidad, las primeras películas de la historia del cine están plagadas de monstruosidades de toda índole, como *Nosferatu, el vampiro (Nosferatu, eine Symphonie des Grauens)* y *El Golem (Der Golem)*. El desplazamiento desde la ubicación marginal que ocupaban a la posición preponderante que disfrutan en la actualidad se produce en la década de los setenta con *El exorcista* (*The Exorcist*, 1971), de W. P. Blatty, *La semilla del diablo* (*Rosemary's Baby*, 1967) y *Las mujeres perfectas* (*The Stepford Wives*, 1972), ambas de Ira Levin. Una nueva generación de consumados directores de cine estaba preparada para asumir el desafío: Spielberg, Cronenberg, De Palma, Cameron, Lynch, Carpenter, Ridley y Tony Scott y Bigalow, entre otros. La mayor parte de la audiencia la constituían los *babyboomers*, es decir, la primera generación que creció con la televisión y sus incansables reposiciones de películas de serie B. Igualmente, tal y como Carrol señala, es la generación del feminismo, de los derechos civiles y de otros cambios sociales y políticos memorables.

Monstruos como el *geek*[11], el andrógino y el hermafrodita abarrotan la escena de los Rocky Horror Picture Shows de la década de los setenta. Las drogas, el misticismo, el satanismo y diversas formas de locura también entran en el catálogo. El asesinato y el canibalismo que cobraron visibilidad gracias a Romero en *La noche de los muertos vivientes (Night of the Living Dead)* durante la década de los sesenta, fueron erotizados por Greenaway en la década de los ochenta y convertidos en la tendencia predominante en la de los noventa con *El silencio de los corderos (The Silence of the Lambs)*. El análisis de la fascinación actual

[9] Leslie FIEDLER, *Freaks: Myths and Images of the Secret Self*, Nueva York, Simon and Schuster, 1979.

[10] Susan SONTAG, «The imagination of disaster», en Mark Rose (ed.), *Science Fiction. A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1976.

[11] Se trata de una figura carnavalesca a menudo caracterizada como un hombre salvaje entre cuyos actos habitualmente se incluye arrancar de un mordisco la cabeza de un pollo o de una serpiente vivos. *[N. de la T.]*

por el monstruo mitad humano y mitad animal o con la figura de la bestia llenaría por sí solo un libro entero. A modo de ejemplo, y como pruebas añadidas de la misma tendencia, podemos pensar en los tebeos (las Tortugas Ninja), en las series clásicas de televisión como *Star Trek*, en las portadas de los discos, de los CD y de los LP, en los videojuegos, en los CD-ROM, en los videoclips y en las imágenes diseñadas por ordenador que circulan por internet y que se utilizan en la realidad virtual. Asimismo, están conectados con la cultura de la droga tanto como con sus derivaciones musicales, en vídeo y en el mundo de la informática. Una gran parte de esta cultura flirtea con la indeterminación sexual, al hilo de lo que ha sido la tónica desde el transgresor *Ziggy Stardust*, de David Bowie.

La cultura contemporánea ha trasladado la cuestión de las mutaciones genéticas desde los laboratorios de tecnología avanzada a la cultura popular. Esto explica la relevancia de los nuevos monstruos de la ciencia ficción y del *ciberpunk*, que elevan la metamorfosis al *status* de icono cultural. Los «estados alterados» son lanzadores de nuevas tendencias y, así, actualmente, las videodrogas compiten con las farmacéuticas. Asimismo, esta ciberteratología da un nuevo giro a la conexión secular entre lo femenino y lo monstruoso. De hecho, hay un genuino aire teratológico en la cibercultura contemporánea, con una proliferación de nuevos monstruos que, a menudo, meramente transponen en el espacio exterior representaciones iconográficas muy clásicas de los otros monstruosos. Ya sean utópicos *(Encuentros en la tercera fase [Close Encounters of the Third Kind])* o todo lo contrario *(Independence Day)*, mesiánicos *(E.T.)* o diabólicos *(Alien)*, el otro monstruoso intergaláctico está sólidamente asentado en el imaginario de los medios de comunicación actuales y de la frontera electrónica. Lara Croft, de la serie de *Tomb Raider*, inaugura el género del personaje de heroína digital posBarabarella, pero también posRipley (de la serie *Alien*), siendo además, íntegramente, gótico.

En este sentido, es realmente significativa la tendencia contemporánea a fijar la atención en figuras fronterizas o liminares de la sexualidad, especialmente los replicantes, zombis y vampiros, incluyendo a las vampiresas lésbicas y otros mutantes *queer* que parecen gozar de una predilección especial en estos días postsida. Esto no afecta sólo a los géneros «menores» de la cultura popular, sino que es igualmente cierto para los géneros literarios relativamente «elevados», tal y como testificaron autores y autoras como Angela Carter, Kathy Acker, Martin Amis, Bret Easton Ellis y Fay Weldon. El éxito consolidado de géneros como el de terror, las historias de crímenes, la ciencia ficción y el *ciberpunk* también apunta hacia un nuevo fenómeno «poshumano» y tecnoteratológico que privilegia lo desviado o lo mutante sobre las versiones más convencionales de lo humano. Becker sostiene que estas formas de neogótico también expresan una parte del potencial liberador implícito en la condición posmoderna en tanto que vuelven a colocar en la agenda social cuestiones de emoción y de exceso. También argumenta que «uno de los secretos del éxito persistente del estilo gótico está relacionado con el género en la medida en que, si es tan poderoso, se debe a que es sumamente

femenino»[12]. En opinión de Becker, así como de Linda Hutcheon, parte de esta carga femenina descansa en el exceso y en el desdibujamiento de las fronteras, todo lo cual excede las fronteras no sólo del género clásico gótico, sino también de la literatura barata, el porno, la parodia y otros subgéneros eminentemente posmodernos. En este sentido, constituye un serio desafío cargado de género para la crítica cultural.

Desde esta perspectiva, el feminismo es parte, en buena medida, de esta cultura. La cultura feminista contemporánea está tan apasionada, paródica y paradójicamente envuelta en el universo cibermonstruoso como cualquier otro movimiento social o práctica cultural y política de las sociedades del capitalismo postindustrial. El feminismo comparte plenamente el tecnoimaginario teratológico de nuestra cultura, contribuyendo activamente al mismo, y subrayando las identidades híbridas y mutantes y los cuerpos transgenéricos, como sostuve en la discusión sobre pautas alternativas de deseo en los capítulos 1 y 2. Las ciberfeministas juegan con las fronteras del cuerpo y con los contornos de lo corpóreo, presentando superficies gráficas donde las cuestiones teoréticas se entremezclan con montajes visuales en los que se reensamblan imágenes familiares para dar lugar a formas monstruosamente extrañas. Esto constituye una expresión relevante de las turbulencias internas que sacuden el lugar de la feminidad en la posmodernidad y que, como ha señalado Griggers, pertenecen al registro de lo irrepresentable:

> Lo indecible, al igual que todo lo que acompaña a la ruptura de la conciencia racional, fluye constantemente a nuestro alrededor [...]. La ruptura funciona como el exitoso fracaso del proceso de constituir en el sometimiento al sujeto femenino, es decir, como la antiproducción de las subjetividades femeninas. Más allá de lo indecible, únicamente se localizan, se recuperan y se registran los síntomas morbosos –el vómito bulímico de lo materno tóxico, la negativa anoréxica a aceptar el falo, la introyección neurasténica de lo femenino dictado por la sociedad como una forma de suicidio lento, el rechazo autista al cuerpo social como «verdadera» percepción a través de la mutilación sensorial–, como signos mnemotécnicos que proporcionan tanto indicios como pantallas impenetrables para afectos y acontecimientos de otro modo irrepresentables[13].

En su inimitable estilo, Griggers coloca al cuerpo encarnado femenino en la zona sumamente turbulenta que se abre con la disolución de la subjetividad clásica. La lista de psicopatologías que ella proporciona funciona como un marco para la localización patética/despótica de (la mayor parte) de la feminidad blanca en las culturas postindustriales avanzadas. Esta cuestión la desarrollé en el capítulo 2.

---

[12] Susanne BECKER, *Gothic Forms of Feminine Fiction*, Manchester, Manchester University Press, 1999, p. 2.

[13] Camilla Griggers, *op. cit.*, p. 104.

El género en disputa *[gender trouble]*, una especie de imaginario transexual, ha entrado en la cultura feminista ocupando el sitio del estilo lésbico de la década de los setenta. Lo *queer* ya no es el nombre que marca una identidad que nos enseñaron a despreciar, sino que se ha convertido en un verbo que desestabiliza toda apelación a una identidad, incluso, y especialmente, a una identidad sexual específica. La heroína chic de la campaña publicitaria de Calvin Klein y el éxito de *top models* anoréxicas como Kate Moss han esculpido el cuerpo siguiendo el canon de lo abyecto: la tendencia parece estar siendo marcada por los cuerpos mutantes e híbridos. El cuerpo anoréxico, o amenorreico, ha sustituido a la histérica en calidad de síntoma psicopatológico de la feminidad y sus descontentos *fin-de-siècle*. Los cuerpos abyectos y adictos a las drogas de *Trainspotting*, de Irvine Welsh, han tenido una amplia resonancia cultural y un éxito sin precedentes. La alianza entre la sexualidad *queer*, las drogas y la cibertecnología fue anunciada en la psicodélica película narcótica, *Cielo líquido* (*Liquid Sky*, 1993) donde unas máquinas letales con cuerpos extraterrestres se extienden como un virus a través del paisaje urbano postindustrial. Seducen e inducen orgasmos cósmicos y, entonces, al llegar al clímax, matan a los humanos y les hacen desaparecer. Los extraterrestres se nutren de las sustancias químicas excitantes segregadas durante el orgasmo.

La versión contemporánea del «No more nice girls» [«Se acabaron las chicas buenas»] nos ofrece una sensibilidad más fría y más irónica, con un aire de sadomasoquismo. Tal y como Madonna proclama en su álbum *Sex* (1992), Mae West ha sustituido a Rebeca West en el papel de la madre feminista. En todas sus múltiples variables rizomáticas, el ciberfeminismo promueve un imaginario híbrido o monstruoso. Las chicas malas están de moda, y las chicas malas vehiculan o son vehiculadas por un imaginario teratológico. Warner ha observado que «en la música rock, en el cine, en la ciencia ficción o incluso en la pornografía, las mujeres se aferran voluntariamente a la bestia femenina de la demonología. La chica mala es la heroína de nuestros tiempos y la transgresión, un producto principal de la oferta de la diversión»[14]. ¡Las gigantes y musculosas Barbies Ninja mutantes vienen a por ti!

Mary Russo, en su importante trabajo sobre la mujer grotesca, observa que la fascinación por los monstruos de la década de los noventa era la expresión de un rechazo hacia los elementos normalizadores y normativos de la corriente dominante del feminismo, que también estaba ligado a un cambio generacional. Ella sostiene que, durante la década de los ochenta –el periodo que analicé en el capítulo 1 en términos de la «guerra de sexos»–, el feminismo estadounidense entró en un proceso de normalización como respuesta a la ola de reacción conservadora y a la imagen negativa de las mujeres feministas transmitida por los medios de comunicación. Ante el miedo a ser marginadas y excluidas de la cultura dominante, las feministas adoptaron estrategias apaci-

[14] Marina WARNER, *Managing Monsters: The 1994 Reith Lectures*, Londres, Vintage Books, 1994, p. 11.

guadoras que las llevaron a rechazar «lo raro, lo arriesgado, lo minoritario, lo excesivo, lo ilegal y lo extraño»[15]. Así es como el monstruo viene a solaparse con lo grotesco en el imaginario político actual. La reapropiación de la década de los noventa de estas categorías supone un giro deconstructivista que «transcurre en paralelo a las desviaciones poderosas e históricas de palabras como "negro" o, más recientemente, *queer* con la intención de alejarlas de la función estigmatizadora que cumplen en manos de la cultura dominante; esta trayectoria a menudo es descrita como un movimiento de la vergüenza al orgullo»[16]. Apoyándose en el trabajo teórico de Kristeva y de Bajtin, Mary Russo define a la mujer grotesca como el lugar de la transgresión, «la zona de horror por excelencia»[17]. Ella marca el regreso de lo reprimido del inconsciente político de la posmodernidad tardía a través de la expresión de una cultura carnavalesca del exceso, el riesgo y lo abyecto. En opinión de Ruso, el monstruo se superpone con lo grotesco como una categoría corporal sociopolítica.

El imaginario monstruoso o teratológico expresa las mutaciones sociales, culturales y simbólicas que están teniendo lugar alrededor del fenómeno de la tecnocultura[18]. Los regímenes de representación visual están en el núcleo de esta cuestión. La dimensión visual de la tecnología contemporánea es el elemento que define su poder omnicomprensivo, como ponen de manifiesto desde el ojo panóptico explorado por Foucault en su teoría del «biopoder» hasta la presencia ubicua de la televisión, los sistemas de vigilancia mediante cámaras de vídeo o las pantallas de los ordenadores. Al mismo tiempo que la revolución electrónica en curso está alcanzando un punto álgido de desarrollo, se pone en evidencia que esta mirada desencarnada representa la violenta colisión entre una serie de espacios virtuales con los que coexistimos en un grado creciente de intimidad. En este contexto, el análisis feminista ha alertado de los placeres, pero también de los peligros de la «política visual»[19] y de las políticas de visualización, particularmente en el campo de la biotecnología[20]. Mientras que el énfasis en los poderes de visualización estimula a algunos de los maestros teóricos de la estética nihilista posmoderna[21] a redu-

---

[15] Mary RUSSO, *The Female Grotesque. Risk, Excess and Modernity*, Nueva York y Londres, Routledge, 1994, p. vii.

[16] *Ibid.*, p. 76.

[17] *Ibid.*, p. 10.

[18] Constance Penley y Andrew Ross (eds.), *Technoculture*, cit.

[19] Carol VANCE, *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1990.

[20] Sarah FRANKLIN, Celia LURY y Jackie STACEY, *Off-centre: Feminism and Cultural Studies*, Londres, Cornell University Press, 1991.

[21] Véanse Arthur KROKER, «Panic value; Bacon, Colville, Baudrillard and the aesthetics of deprivation», en John Fekete (ed.), *Life After Posmodernism. Essays on Value and Culture*, Nueva York, Saint Martin's Press, 1987 y Jean BAUDRILLARD, *The Gulf War Did Not Take Place*, Sidney Power Publications, 1995.

cir el yo corporal a una mera superficie de representación y a lanzar una especie de celebración eufórica de las encarnaciones virtuales, la respuesta feminista ha sido más cautelosa y ambivalente. El acento se ha colocado tanto en el aspecto liberador como en la aplicación potencialmente unilateral de las nuevas tecnologías[22]. Estas autoras defienden la necesidad de desarrollar figuraciones de las subjetividades femeninas contemporáneas que hagan justicia a las complejidades y las contradicciones de nuestro universo tecnológico. Regresaré sobre esto.

El género de ciencia ficción contemporáneo

> La ciencia ficción conoce toda una evolución que la hace pasar de los devenires-animales, vegetales o minerales, a los devenires bacterianos, víricos, moleculares e imperceptibles[23].
>
> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*

Si queremos encontrar ilustraciones culturales apropiadas de los cambios y de las transformaciones que están teniendo lugar en estos momentos, debemos girarnos hacia los géneros «menores», por no decir marginales e híbridos, como la ciencia ficción, la ciencia ficción de terror y el *ciberpunk*. En mi opinión, proporcionan un campo excelente en el que poner a prueba y aplicar el trabajo de Deleuze sobre la cultura, la encarnación y el devenir. Deleuze reconoce la importancia del género de ciencia ficción cuando elogia esos textos por su fuerza nómada. De hecho, la ciencia ficción está llena de desplazamientos, de rupturas y de discontinuidades. Además, en tanto que género de «baja cultura» está, afortunadamente, libre de pretensiones rimbombantes –de carácter estético o cognitivo– y, de este modo, acaba siendo una descripción más honesta y precisa de la cultura contemporánea que otros géneros «representativos» más graves (por ejemplo, el documental).

Por otra parte, el argumento que estoy tratando de hilvanar a través de las páginas de este libro, y que obedece, como ya se ha dicho, a la búsqueda de representaciones sociales y culturales positivas de los otros híbridos, monstruosos, abyectos y extraños como una forma de subvertir la construcción y el consumo de diferencias negativas, me lleva a escoger el género de la ciencia ficción porque, en mi opinión, ofrece un terreno ideal para explorar lo que Haraway describe afectuosamente como las «promesas de los

---

[22] Véanse Donna Haraway, «Cyborgs at large: interview with Donna Haraway», cit. y Sofia Zoe, «Virtual corporalities: a feminist view», *Australian Feminist Studies* 15 (otoño de 1992), pp. 11-24.

[23] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, cit., p. 248 [ed. cast.: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, cit., p. 253].

monstruos». En este apartado, defenderé abiertamente la relevancia de la teoría de Deleuze del devenir en los textos y las películas de ciencia ficción, a la vez que discutiré con él acerca de la naturaleza sexualmente diferenciada de estos procesos[24]. También cuestionaré su idea de «devenires» sexualmente indiferenciados apuntando hacia evidencias significativas de la existencia de pautas específicas de género.

Hasta los autores más conservadores reconocen que la ciencia ficción es una literatura de ideas, con un serio contenido filosófico y una genuina tendencia moralizadora[25]. Sin embargo, la línea divisoria entre los críticos conservadores y el resto obedece a la relación entre el género fantástico, el mágico, y el género de ciencia ficción en sentido estricto. De este modo, Smith sostiene que «la literatura absurda y existencialista, del tipo en el que los seres humanos son inexplicablemente transformados en cucarachas, no puede ser calificada como ciencia ficción»[26]. Lamento diferir de este enfoque reductivista. Su visión trae a la memoria los patrones tradicionales de juicio ejemplificados por Todorov, a saber, que ni siquiera la literatura fantástica debe amenazar seriamente la normalidad morfológica y la moral normativa de la visión del mundo humanista. Las metamorfosis son algo excelente, en la medida en que se mantengan limpias y bajo control, esto es, antropocéntricas y moralizantes. El resto no merece ser tomado seriamente en consideración. Por el contrario, yo defenderé la idea de que la ciencia ficción representa un desplazamiento de nuestra visión del mundo fuera del epicentro humano y que consigue establecer un *continuum* con el mundo animal, mineral, vegetal, extraterrestre y tecnológico. Apunta hacia un igualitarismo poshumano y biocentrado.

Estoy de acuerdo con Laurie Anderson cuando, ingeniosamente, observa que el antiantropocentrismo de este género nos permite despachar enseguida la cuestión de la «naturaleza humana» y su repertorio psicológico para poder pasar a la exploración de otros mundos posibles. Las emociones que comúnmente se asocian a los humanos no son eliminadas pero sí descentralizadas y dispersadas a través de todo el texto. Robert Scholes ha argumentado que esta técnica opera una desfamiliarización, o sentido de extrañamiento, que es potencialmente confusa, pero también a menudo estimulante[27]. Así pues, la ciencia ficción posee los medios para reflejar, e incluso magnificar, la crisis de nuestra cultura y de nuestra época y para arrojar luz sobre algunos de sus peligros potenciales. Scholes otorga un gran valor al papel visionario y didáctico que juega la imaginación en tiempos de crisis. De modo contundente, sostiene que la ciencia ficción

---

[24] Sobre esta cuestión, véase también Eric WHITE, «Once they were men, now they're landcrabs: monstrous becomings in evolutioinst cinema», en Judith Halberstam e Ira Livingston (eds.), *Poshuman Bodies*, cit., pp. 226-244.

[25] Nicholas SMITH (ed.), *Philosophers Look at Science Fiction*, Chicago, Nelson-Hall, 1982.

[26] *Ibid.*, p. 9.

[27] Robert SCHOLES, *Structural Fabulations. An Essay on Fiction of the Future*, Londres y Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1975.

es un género que se arriesga a mirar hacia el futuro y a extraer conclusiones moralmente relevantes e importantes desde un punto de vista cognitivo, en sintonía con la arraigada tradición de las «fabulaciones».

Scholes define la ciencia ficción como una fabulación «estructural», es decir, una subrama del modelo especulativo (como opuesto al dogmático) y como un género próximo a la novela didáctica. Está marcadamente influida por la ciencia, así como teñida de claros tonos morales, y exige un gran esfuerzo imaginativo a sus lectores. La ciencia ficción es un género que asume su plena responsabilidad en cuanto a su intento de imaginar las cosas de modo diferente y, por lo tanto, impone una especie de responsabilidad cognitiva a sus propios vuelos imaginarios. En este sentido, no sólo es beneficiosa para la sociedad, sino también para la ciencia ya que necesita ser imaginativa y especulativa para progresar.

Teresa De Lauretis defiende el valor positivo de la ciencia ficción en términos de procesos textuales muy precisos «que coexisten con la narrativización y contradicen su tendencia a totalizar el significado»[28]. A este respecto, De Lauretis, citando a Foucault, sugiere que la ciencia ficción contemporánea ha superado el clásico conflicto irreconciliable entre la utopía y la ausencia de utopía trasladándose hacia la heterotopía, entendida como la coexistencia de sistemas de significado mutuamente excluyentes que apuntan a la disolución de la noción unitaria del sujeto.

Menos magnánimo, pero también menos convencido de la seriedad del género de ciencia ficción, Frederic Jameson aprecia estos textos precisamente por el papel hegemónico que juega el ejercicio libre de la imaginación. Esto permite a la ciencia ficción dramatizar tanto los miedos como las aspiraciones de nuestra cultura al nivel del propio argumento. Basándose en su idea del «inconsciente político» como una vasta red de ideas, narrativas, fantasías, memorias y expectativas –un entramado de «narrative *pensée sauvage*»–, Jameson sostiene que este género tiene la capacidad de estructurar el campo social, así como su producción cultural[29]. En un escrito específicamente dedicado a la ciencia ficción, Jameson alaba la prioridad epistemológica que debe dársele a la imaginación y a la fantasía no solamente en la cultura, sino también en la «alta» teoría y en la ciencia desafiando así la separación entre aquéllas y éstas[30].

La ciencia ficción contemporánea se distingue de las versiones decimonónicas en que, en vez de ofrecer escenarios utópicos, nos devuelve reflejado nuestro sentido de extrañamiento ante el acelerado ritmo con el que se producen los cambios que vivimos

---

[28] Teresa DE LAURETIS, «Signs of w(a)onder», en Teresa De Lauretis, Andreas Hyussen y Karin Woodward (eds.), *The Techonoligical Imagination: Theories and Fictions*, Madison, Coda, 1980, p. 160.

[29] Frederic JAMESON, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1981.

[30] Frederic JAMESON, «Progress versus Utopia, or: can we imagine the future?», *Science Fiction Studies* 9 (1982), pp. 147-158.

actualmente. En otras palabras, la ciencia ficción es más la desfamiliarización del «aquí y ahora» que los sueños de los futuros posibles. Refleja tanto como provoca el malestar. Jameson condensa esta idea como la «impensabilidad» del futuro, o la muerte de la utopía, que marca la posmodernidad tardía entendida como la lógica cultural del capitalismo avanzado. El imaginario contemporáneo está empobrecido y es incapaz de pensar sobre la diferencia fuera del marco de la profunda ansiedad. Por lo tanto, la ciencia ficción se convierte en un vehículo para la reflexión sobre nuestros propios límites, y sobre los cierres culturales, ideológicos y técnicos de nuestra época. De este modo, los textos de ciencia ficción se vuelven autorreferenciales en la medida en que son un reflejo de sus propios límites y circunstancias. Reflejan la sensación fundamental de incredulidad de toda una cultura respecto a sí misma y, de este modo, se hacen eco de las dudas que asedian a las personas progresistas y con buenas intenciones enfrentadas a las transformaciones sociales a gran escala características de nuestros días.

A modo de ejemplo, la influyente idea de Frederic Jameson del inconsciente político intenta unir la propuesta de «trazar un mapa cognitivo» del presente con la cultura política pedagógica, de tal forma que sea posible crear un efecto totalizador. El papel del psicoanálisis en este punto es significativo, ya que Jameson trata de aplicar el esquema metodológico freudiano y distingue en los textos entre significados latentes y manifiestos (ya sean sociales o literarios). De este modo, el inconsciente político indica el volumen de latencia subyacente, es decir, una infraestructura de material aún sin explorar que puede y debe hacerse manifiesto. A continuación, Jameson procede a catalogar estos significados en base a los mecanismos de la narración cultural y al funcionamiento del inconsciente individual de acuerdo con el psicoanálisis de Freud. Esto otorga una unidad profunda y secreta a la colección de fragmentos que constituyen los textos acumulados de una cultura y que pueden reconstituirse mediante el análisis crítico. El legado de Hegel y de Marx proyecta una gran sombra sobre la obra de Jameson e inclina su noción de interpretación hacia el lado del método dialéctico clásico consistente en desvelar los significados latentes. Los intentos subsecuentes de Jameson de dibujar analogías conceptuales entre su «modelo hermenéutico trascendental» y el modelo antiinterpretativo de Deleuze y Guattari no son, en mi opinión, nada convincentes[31]. Jameson elogia el fragmento y al mismo tiempo lo construye como un objeto fóbico que necesita ser recompuesto dentro de una trama más unitaria y de un único marco teórico en el que de hecho las partes reflejan el todo.

En consecuencia, el «inconsciente político» de Jameson se convierte en otra gran narrativa más, fijamente encasillada en la lectura historicista del desarrollo capitalista.

---

[31] Véase Frederic Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Sybolic Act*, cit. p. 23. Sobre esta cuestión, estoy profundamente en desacuerdo con el arriesgado intento de Ian Buchanan de injertar a Jameson en las máquinas abstractas deleuzianas, o diagramas.

En mi opinión, su modo de pensamiento unilineal es particularmente inadecuado para las complejidades contemporáneas. De hecho, dado que las cartografías son mapas que parten de un riguroso análisis del paisaje político del presente, se deduce que no son unidimensionales, sino que dan lugar, por el contrario, a todo tipo de discusiones y de lecturas disonantes. Los ejes de disonancia principales son la diferencia sexual, el género, la etnicidad, la edad, la identidad religiosa y nacional y la clase social, así como el acceso a la educación. Esta proliferación de diferencias disonantes convierte a la práctica de la filosofía nómada en una compleja y estratificada red de relaciones de poder que desarticula los modos de interrelación bilaterales y normalmente binarios o dualistas. En mi opinión, los modelos de análisis social marxistas no escapan al binarismo y, en ciertos sentidos, principalmente en la oposición entre «ciencia» e «ideología», lo reafirman con una rotundidad descorazonadora.

Así pues, Jameson lanza una llamada para que se siga el ejemplo de Deleuze y, entretanto, él permanece como un marxista impenitente en su visión totalizadora de la relación entre los fragmentos y la totalidad. Estoy de acuerdo con Deleuze en que ni la ciencia ficción ni cualquier otro texto permite extraer una trama maestra que haya que desvelar o revelar por el desarrollo simultáneo de la historia mundial y de los procesos psíquicos individuales. Únicamente, hay fragmentos y series de encuentros casuales e intersecciones ad hoc de los acontecimientos, los puntos de cruce de Deleuze, más que la predestinación libidinal de Freud o los procesos teleológicos de Marx.

Por lo tanto, a pesar de encontrarse muy cerca de Deleuze en cuanto a la terminología que utiliza, el proyecto de Jameson es conceptual y efectivamente diferente de la nomadología. En el análisis de las condiciones culturales y socioeconómicas de la posmodernidad tardía, Jameson aplica una filosofía del tiempo moderna. Adopta el léxico de la nomadología pero no su sintaxis. El postestructuralismo florece en los fragmentos y en las discontinuidades sin caer en la indulgencia del relativismo, la histeria del pánico o el dudoso lujo de la melancolía. El postestructuralismo es una filosofía pragmática que rechaza los fantasmas de la interioridad metafísica, la «fantasmagoría» de la presencia perdida. Concretamente, rechaza la tiranía de un significante que siempre se refiere a algo más, algo que, de todos modos, nunca está «ahí» y nunca es «eso». Lo que ves es lo que tomas, y lo que ves –como Walter Benjamin observó, de modo siempre tan lúcido antes de que los nazis le empujaran al suicidio– no es más que un montón de escombros que llaman progreso.

El imaginario del desastre

Si, tal y como sostiene Noel Carroll, el género cinematográfico de ciencia ficción de terror se basa en la desestabilización de las normas culturales, entonces está situado en

un lugar ideal para representar los estados de crisis y de cambio y para expresar la ansiedad generalizada de nuestra época[32]. En este sentido, este género es tan imparable como las transformaciones que refleja.

Las manifestaciones más recientes de la fascinación que ejerce el monstruo pueden ligarse al fenómeno histórico de la «sensibilidad posnuclear», al que a menudo se hace referencia como la encrucijada «poshumana»[33]. Escritores y escritoras como Amis, Acker, Weldon, Russ y Carter, quienes, en mi opinión, han formulado algunos de los análisis más iluminadores del imaginario teratológico de la cultura contemporánea, conectan directamente esta fascinación a la situación posnuclear. El factor histórico que marca este desplazamiento se encuentra en el hecho de que la ciencia y la tecnología –lejos de ser los principios rectores de un proceso teleológico que apunta a la perfección del ser humano– se han «desbordado» convirtiéndose en una fuente de permanente ansiedad sobre nuestro presente y nuestro futuro. La «pensabilidad» del desastre nuclear contribuye a una popularidad, casi trivializada, del horror que se conecta con la impensabilidad del futuro. Un mundo imaginario saturado de imágenes que entrañan una mutación marca mucho más que la pérdida definitiva del paradigma naturalista, ya que también pone en primer término el hecho anteriormente inenarrable de que nuestra cultura está históricamente condenada a contemplar su extinción. Barbara Johnson elabora una argumentación siguiendo líneas similares, si bien dentro de una perspectiva derridiana. En sus comentarios sobre *The Las Man*, de Mary Shelley, Johnson observa que la contemplación de la muerte del futuro, la extinción del último hombre, es la condición de posibilidad de la literatura contemporánea[34]. Ser capaz de representar un futuro en el que lo más probable es que ella o él no juegue un papel reafirma al lector o lectora en el placer del propio acto de la lectura. El texto nos proyecta más allá de la contemplación de nuestra propia muerte.

De este modo, esta «imaginación apocalíptica» juega con temas religiosos y morales[35]. En su definición clásica de este género, Susan Sontag asocia la ciencia ficción con la imaginación del desastre y la estética de la destrucción: «Las peculiares maravillas que se encuentran cuando se causan estragos y todo se pone patas arriba»[36]. Cuanto mayor sea la escala del desastre, mejor. De ahí un sentido inherente de la crueldad que lleva al género de la ciencia ficción a solaparse con el cine de terror. De hecho Sontag

[32] Noel Carroll, *The Philosophy of Horror: Paradoxes of the Heart*, cit.

[33] *Diacritics*, 1984.

[34] Barbara JOHNSON, «Le Dernier homme», en P. Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy (eds.), *Le Fin de L'homme*, París, Galilée, 1980.

[35] David KETTERER, «The apocalyptic imaginary, science fiction and American literature», en Mark Rose (ed.), *Science Fiction. A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1976.

[36] Susan Sontag, *op. cit.*, p. 119.

sostiene que, en el espectáculo de los cuerpos abyectos y anormales, «el sentido de superioridad sobre el monstruo unido en proporciones desiguales a la excitación del miedo y de la aversión posibilitan la liberación de los escrúpulos morales y el regocijo en la crueldad»[37]. En otras palabras, la ciencia ficción ofrece la diversión del sufrimiento y la destrucción en un marco muy simplista y sumamente moralista que normalmente considera a la ciencia y a la tecnología –especialmente la nuclear– como la fuente del mal y de la ansiedad.

Si bien históricamente el acontecimiento real de una explosión nuclear se ha materializado únicamente en determinadas partes del globo, la acumulación de armas nucleares constituye en sí misma un problema. Entretanto, los residuos tóxicos y otros efectos secundarios contaminantes de la situación nuclear han hecho aumentar los defectos genéticos y otras malformaciones congénitas. La teratoxicología es la rama de la biología nuclear que estudia los defectos de nacimiento y las mutaciones causadas por la bioquímica y supervisa su progreso desde el proyecto Manhattan[38].

En su exhaustivo análisis de la economía política de la coyuntura posnuclear y de la pensabilidad del desastre, Sofia Zoe comenta, muy afinadamente, que «lo impensable nunca ha sido producto de un sin pensar inocente: la conspicua ausencia de la cuestión de la extinción de prácticamente la totalidad del discurso político estadounidense más reciente se ha mantenido gracias a la condensación de estas ansiedades sobre símbolos ambiguos y su desplazamiento hacia otras cuestiones morales y políticas»[39]. Zoe interpreta las representaciones de la vida fetal por parte de la ciencia ficción contraponiéndolas a las campañas políticas de los grupos militantes de Provida organizados entre la nueva derecha estadounidense y su idea de la personalidad del feto. Esta reveladora lectura comparativa muestra que uno de los fines de las prácticas culturales centradas en el feto es distraer nuestra atención de las prácticas de exterminación en el mundo, que actualmente se están incrementando a causa del desarrollo del complejo industrial militar. Sofia Zoe subraya las contradicciones de una cultura que está sumamente preocupada por «el derecho a la vida» en el caso del aborto y de las cuestiones relacionadas con la reproducción, mientras que continúa negando la cultura de la muerte que es inherente al armamento nuclear, a la acumulación de residuos radioactivos y de otras materias tóxicas, y a la crisis medioambiental. Es como si se permitiera que el espectáculo exacerbadamente publicitado de la desaparición de unos cuantos bebés no nacidos eclipsara la posibilidad mucho más amplia y dramática de la extinción total de la vida

---

37 *Ibid.*, p. 122.

38 T. W. GLAMISTER, «Fantasies, facts and foetuses. The interplay of fancy and reason in teratology», *Medical History* 8 (1964), pp. 15-30.

39 Sofia ZOE, «Exterminating fetuses: abortion, disarmament, and the sexosemiotics of extraterrestrialism», *Diacritics* (verano de 1984), p. 47.

en este planeta. Una vez más, *bios* domina a *zoe* en el discurso político situado a la derecha del centro.

En cierto sentido, el carácter perturbador de la ciencia ficción –esa mezcla de familiaridad y de extrañamiento que ha emergido como uno de sus rasgos distintivos– obedece al hecho de que combina macroacontecimientos con microinstancias, en una especie de condensación del espacio y del tiempo que aumenta proporcionalmente con los niveles de ansiedad. Desde un punto de vista espacial, Stewart sostiene que la ciencia ficción, como el género de terror, juega con la hibridez y la liminalidad. A menudo las escenas tienen lugar en mazmorras (mitad sótanos, mitad cuevas), pantanos (mitad tierra, mitad agua), bosques (mitad jardín, mitad tierra virgen) y, de modo más significativo, en hogares de los suburbios (mitad vivienda, mitad infiernos). Susanne Becker lo expresa sucintamente: «El terror gótico es terror doméstico, terror familiar, y aborda, precisamente, aquellos problemas obviamente "de género" de la vida cotidiana»[40].

En su trabajo sobre la política económica del capitalismo avanzado, Massumi sitúa como elementos clave la gestión de la ansiedad y la ubicuidad del miedo[41]. Citando a Deleuze y a Antonio Negri, él define como la «forma accidente» el acontecimiento que define la posición del sujeto contemporáneo en el nuevo desorden mundial. Massumi elabora un resumen de la lógica del miedo y la ansiedad sobre el telón de fondo del declive de las ideologías, lo que no sólo significa el triunfo de una ideología (el capitalismo) sobre otra (el comunismo), sino, por el contrario, la derrota de la propia ideología. Especialmente desde el final de la Guerra Fría en 1989, se ha afianzado una nueva situación que marca el declive de la oposición binaria entre la libertad y el despotismo, que Reagan y Bush entonaban como la lucha de la democracia contra el imperio del mal. El enemigo ya no está afuera; ahora, ella o él está dentro y lo que solía llamarse guerra se ha desplazado al frente doméstico: el terrorismo es la forma contemporánea del dominio. Funciona mediante la violencia aleatoria: literalmente, el disparo de bala que asesta el impacto fatal podría provenir de cualquier lugar, en cualquier momento y golpear a cualquiera. Es el disparo fortuito, el accidente como catástrofe que define la economía política del miedo, es decir, la amenaza del desastre inminente golpeando en cualquier punto del espacio o del tiempo. Los aviones se estrellan por culpa de artefactos explosivos colocados en ellos por una mano humana o, como en el caso del Concorde, a causa de unos neumáticos rasgados[42]. La seguridad parece haber abandonado nuestras vidas, ¿qué será de nuestros hijos?

El accidente es inminente, pero, como Massumi observa de modo afinado, también es inmanente. Es aquí y ahora, y se mezcla con lo más familiar y con lo más íntimo, ya

---

[40] Susanne Becker, *op. cit.*, p. 4.

[41] Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Achizophrenia*, cit.

[42] Para una ilustración bastante pictórica, véase la película dirigida por Johan Grimonprez *Dial H.I.S.T.O.R.Y* (1998), con arreglos musicales de Davis Shea.

que, en el momento de la catástrofe, coinciden tanto lo macro como lo micro. Una sensación generalizada de desastre acompaña la ruptura de los modelos establecidos de identidad y de parentesco. Ya no hay enemigo, sino la posibilidad infinita de que surjan enemigos por todas partes. En la economía del miedo, el enemigo se ha vuelto virtual y, como tal, aguarda su actualización. Podría ser un niño, una mujer, el vecino, el virus del sida, el calentamiento de la atmósfera o la próxima caída del sistema informático. Es indeterminado porque se ha convertido en una categoría genérica, un prototipo que puede encajar en muchas situaciones al mismo tiempo. El accidente va a ocurrir, es sólo cuestión de tiempo.

> El miedo es la traducción a términos «humanos» y a escala «humana» del doble carácter de infinitud de la figura de lo posible. Es la expresión más económica de la forma accidente como forma sujeto del capital: ser como ser virtual, la virtualidad reducida a la posibilidad del desastre, el desastre convertido en mercancía y la conversión en mercancía como una continuidad espectral que ocupa el lugar de la amenaza[43].

El consumismo, la adquisición de bienes y las compras constituyen la lógica que mejor expresa el cautiverio de este tipo de economía de mercado. Es decir, un sistema basado en la existencia de fuerzas fuera de su control como amenaza perpetua a su supervivencia o a la nuestra. De este modo, el consumismo se eleva a la función de una consumación orgiástica del miedo. En Occidente nos hemos convertido en nuestros propios monstruos. La mercancía encapsula la contracción del espacio y del tiempo en la medida en que cada artilugio o aparato electrónico representa la promesa de la diversión y, consecuentemente, también de su aplazamiento. Por lo tanto, está capturada en la economía espectral de la presencia-ausencia fantasmal de la satisfacción y, en este sentido, nos persigue. La mercancía encarna el futuro, como tiempo almacenado (uso futuro) o como tiempo ahorrado (un incremento de la productividad). Massumi sostiene que la mercancía se coextiende con el espacio interior de la subjetividad, así como con el espacio exterior del mercado o de las relaciones sociales. La subjetividad postindustrial está ligada al consumismo, a la gestión constante de la «crisis» y a la explotación de sus contradicciones.

Fiel al materialismo corporal de Deleuze, Massumi señala una diferencia cualitativa entre los ganadores y los perdedores del actual orden económico mundial. Mientras que los ganadores sólo ponen en peligro su dinero, los perdedores arriesgan sus cuerpos. En este punto, es posible que los lectores y lectoras recuerden el argumento que expuse en el capítulo 1, acerca de que una posición de sujeto como el *cyborg* evoca de manera simultánea una imagen abstracta o producto de la mercantilización espectral (Schwar-

[43] Brian Massumi, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, cit., p. 185.

zenegger) y otra muy encarnada, concreta y actualizada, que se materializa en los cuerpos, mayoritariamente anónimos, explotados e infrarremunerados de los obreros y obreras –principalmente pertenecientes a una etnia, ya sean nativos o nativas o inmigrantes– que alimentan la revolución tecnológica. El anonimato sobreexpuesto de los últimos les hace coincidir con sus cuerpos explotados y acaba volviéndoles invisibles. Sin embargo, la posición de sujeto dominante consiste en alcanzar niveles elevadamente precisos de definición de la identidad, o de la singularidad, es decir, ganar el acceso a la visibilidad aunque sea de tipo espectral. Siguiendo a Dyer, la blancura –el color de los cadáveres y de los zombis– es un factor primordial para regular el acceso a la visibilidad y contiene definiciones elevadamente matizadas de la identidad, en contraposición al anonimato sobreexpuesto de los excluidos y de los perdedores. Actualmente, el poder es cuestión de selección y de control, de derecho y de acceso. Es biopoder centrado en el cuerpo y en sus promesas imaginadas o en sus amenazas terroríficas. Tal y como Foucault observó, esta forma de poder genera un sistema de vigilancia integrada y omnicomprensiva que declara la existencia de enemigos potenciales y virtuales por todas partes, y especialmente en nuestros días, dentro de sus implosionadas fronteras. En estos momentos, la política es la gestión del terror suscitado por esta amenaza inminente e inmanente. Los medios de comunicación retransmiten y producen este miedo y el ataque de pánico debido a su fijación por cubrir en directo el siguiente desastre antes del que acontezca el siguiente; un desastre que, al menos catódicamente, no deja de producirse por todas partes.

En mi opinión, el magnífico análisis de Massumi de la economía política del miedo sintoniza con los conceptos básicos del nomadismo filosófico. Igualmente, nos ayuda a comprender la dependencia mutua entre el objeto de la teoría política y los temas culturales, artísticos y literarios. La filosofía tiene lugar en el mundo, puesto que es coextensiva a la práctica cartográfica de hacer balance del imaginario social, de las posiciones sociales que lo sostienen y de los deseos que propicia. Por lo tanto, a la luz de todas estas aproximaciones, sólo puedo concluir que la ciencia ficción es un género sumamente filosófico.

Ciencia ficción feminista

La ciencia ficción, en tanto que relato de aventuras y de acción en el que se entretejen historias de exploraciones, guerras y conquistas, sigue la tónica de las narrativas de las relaciones de género relativamente tradicionales. La ciencia ficción es una historia de aventuras bastante dominada por el género masculino. Sin embargo, tal y como observa Sarah Lefanu, la ciencia ficción es un género experimental que alcanzó su madurez en la década de los sesenta como un desafío a las convenciones establecidas, tanto de la litera-

tura realista como de la fantástica. Su carácter eminentemente político, tanto en su sentido más utópico como en su sentido más alejado de la utopía, desestabilizaba la autoridad bajo todas sus formas y, por lo tanto, ejercía una atracción fatal para las escritoras feministas aficionadas a desafiar los prejuicios masculinos de la literatura y de la sociedad. Consecuentemente, el número de escritoras de ciencia ficción creció a gran velocidad[44].

Las raíces históricas de la escritura de ciencia ficción se encuentran en la tradición gótica decimonónica, que es uno de los pocos géneros del periodo que permitió a las mujeres encarnar papeles activos como viajeras, asesinas, ladronas y aventureras de todo tipo. El hecho de que la mayoría de las heroínas góticas sean rematadamente malvadas también es un tributo a su inteligencia y a su ingenio. Una de las conexiones más directas entre el gótico y la ciencia ficción es el tema del viaje a través del tiempo y del espacio, puesto que el viaje por el espacio exterior posibilita la expresión de fantasías de huida hacia sistemas alternativos. Actualmente, el viaje posnuclear envuelve las relaciones de género, la sexualidad, la maternidad y los sistemas ecológicos y tecnológicos alternativos. Por lo tanto, el punto de referencia más directo continúa siendo la ciencia y la tecnología. Pienso que, incluso en su faceta menos utópica, como en *El cuento de la criada*, de Margaret Atwood, la ciencia ficción feminista es estructuralmente tecnofílica[45]. Y se distancia de la tradición feminista de oposición a la biotecnología, cuyo mejor ejemplo es la idea expresada por Gena Corea de la «máquina madre», también conocida como «el burdel reproductivo», según la cual las mujeres estarían totalmente esclavizadas por la procreación mecánica[46]. En una formulación ya histórica, Dorothy Dinnerstein lanzó la idea de que la tecnología llevaba consigo la subordinación de las hembras humanas a los poderes mecanizados del hombre[47]. En una adaptación de la idea de Mumford de la «megamáquina» al movimiento feminista, Dinnerstein denuncia el gigantismo, la burocracia y la regimentación general de la sociedad que acompaña a la tecnología avanzada. Frente al inorganicismo de la cultura contemporánea, ella opone una visión femenina del mundo más orgánica, dadora de vida.

Esta posición contrasta con otra hebra bien definida dentro de la teoría feminista, fuera del género de la ficción, que traba una relación más positiva con los aspectos utópicos de la cultura de la ciencia y de la tecnología. El caso más revelador es el de Shulamith Fire-

---

[44] Sarah LEFANU, *In the Chinks of the World Machine. Feminism & Science Fiction*, Londres, The Women's Press, 1988.

[45] Margaret ATWOOD, *The Handmaid's Tale*, Toronto, Seal Books, 1985 [ed. cast.: *El cuento de la criada*, Madrid, Suma de Letras, 2002].

[46] Gena COREA, *The Mother Machine: Reproductive Techonologies from Artificial Insemination to Artificial Womb*, Nueva York, Harper & Row, 1985 y, «The reproductive brothel», *Man-made Women: How New Reproductive Techonologies Affect Women*, Londres, Hutchinson, 1985 pp. 38-51.

[47] Dorothy DINNERSTEIN, *The Mermaid and the Minotaur. Sexual Arrangements and Human Malaise*, Nueva York, Harper & Row, 1977.

stone, cuya obra maestra, *La dialéctica del sexo*, influiría no sólo sobre la práctica teórica y política de la segunda ola feminista, sino también, sobre las obras de ficción de escritoras como Charnas, Piercy, Russ y Gearhart[48]. Firestone representa una tendencia «tecnofílica» dentro del feminismo que constituiría una posición minoritaria hasta finales de la década de los ochenta, cuando saldrían a la luz nuevas feministas «inclinadas hacia el *cyborg*». El feminismo cibernético confía en el uso de las tecnologías en cada aspecto de la interacción social, incluida la reproducción, en orden a liberar a las mujeres de la dura faena del trabajo asalariado, la opresión de la familia patriarcal y la violencia masculina. En la utopía marxista de Firestone, el objetivo último de la tecnología es liberar a la humanidad de su esclavitud a un orden natural obsoleto. La utopía reproductiva de los tecnobebés forma parte y está influida por la política colectivista, el utopismo social y el feminismo radical de la década de los setenta.

Otra observación importante que Lefanu aporta al debate se refiere a la analogía estructural que existe entre la mujer como segundo sexo –el «Otro de lo Mismo», citando a Luce Irigaray– y el otro monstruoso o extraño. Los dos grupos son asimilados dentro de la categoría general de «diferencia», entendida como un término peyorativo. Lefanu extiende esta observación para hablar de una empatía profunda entre las mujeres y los seres extraños que, dentro de la literatura de ciencia ficción, favorece los intercambios y las influencias mutuas. En realidad, en la ciencia ficción escrita por mujeres, las mujeres simplemente aman a los seres extraños y se sienten conectadas a ellos por un profundo lazo de reconocimiento. Sin embargo, este lazo es representado de modo diferente por diferentes autoras.

En este sentido, un rasgo muy acusado de la ciencia ficción feminista es su cuestionamiento y su deconstrucción de la dicotomía de género, en vez de optar por la afirmación de lo «femenino» en clave esencialista y moralista. Este tipo de obras erosionan los cimientos culturales de conceptos como «mujer» y «hombre». Marleen Barr, en su obra sobre el posmodernismo literario feminista, acuña, en un diálogo con Scholes la expresión «fabulaciones feministas» para englobar obras de ciencia ficción, utópicas y fantásticas, pero también la ficción clásica de Virginia Woolf, Gertrude Stein, Djuna Barnes y Doris Lessing que participa en la reestructuración de las narrativas, los valores y los mitos patriarcales[49]. En la valoración de Barr, estos textos contribuyen al desmantelamiento posmoderno de las grandes narrativas y a desafiar las jerarquías literarias.

La ciencia ficción trata de metamorfosis sexuales y mutaciones. La «Nueva Eva» de Angela Carter muta de hombre a mujer, de modo muy parecido al Orlando de Woolf. El «hombre hembra» navega entre las polaridades sexuales abriendo nuevas posibilida-

[48] Shulamith FIRESTONE, *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution*, Toronto, Bantam Books, 1970 [ed. cast.: *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*, Barcelona, Kairós, 1976].

[49] Marleen BARR, *Lost in Space. Probing Feminist Science Fiction and Beyond*, Chapell Hill y Londres, Chicago University Press y University of North Carolina Press, 1993.

des, y los personajes de Ursula LeGuin determinan sus caracteres sexuales según de quien se enamoren. La mayoría de estas mutaciones son formas de explorar la sexualidad y el deseo bajo unas condiciones de extrema presión, justo antes o después del derrumbe de la civilización y del final de la historia.

Gran parte de estas mutaciones psíquicas y morfológicas son expresadas en el lenguaje de la monstruosidad, de lo abyecto y del terror. De hecho, los textos de ciencia ficción rebuscan en el repertorio gótico y reciclan descaradamente todo aquello de lo que puedan valerse. Lo que produce miedo es el levantamiento de las fronteras categóricas entre los humanos y sus otros, esto es, los otros racializados o étnicos, los animales, los insectos, o los otros inorgánicos y tecnológicos. Consiguientemente, la función principal que cumple el terror es desdibujar las distinciones fundamentales e introducir una sensación de pánico y de caos. El cuerpo monstruoso cumple el mágico o sintomático papel de ser un indicador del registro de la diferencia, razón por la que los monstruos nunca han podido esquivar una cita a ciegas con las mujeres. Además, en era cibernética posnuclear la confluencia entre el cuerpo materno y el aparato tecnológico es tan intensa que exige nuevos marcos de análisis. Igualmente, los «otros monstruosos» contemporáneos desdibujan la línea divisoria entre lo orgánico y lo inorgánico tornando superflua, por consiguiente, la división política entre la tecnofobia y la tecnofilia. Así pues, la cuestión radica en una redefinición del tecnocuerpo que preserve un sentido de la singularidad sin caer en la revaloración nostálgica de un yo esencial. El tema de las fronteras de la identidad alza su cabeza monstruosa.

Nacimientos extrauterinos

Varias críticas feministas han sostenido que el cine de ciencia ficción de terror tiene gran relevancia para el feminismo porque está explícitamente dedicado a la exploración del cuerpo materno y de los modos de nacer[50]. Este género cinematográfico utiliza el cuerpo de la mujer para explorar las posibilidades que depara el futuro, con independencia de lo potencialmente destructivas o positivas que puedan ser.

Todo el público aficionado sabe que, desde *Frankenstein*, la ciencia ficción trata de fantasías acerca del modo en el que la ciencia y la tecnología manipulan el cuerpo, especialmente el cuerpo reproductivo. La ciencia ficción representa sistemas de procreación y de alumbramiento alternativos, que abarcan desde la imagen más bien infantilizada de bebés naciendo de árboles o de coliflores, hasta los nacimientos monstruosos a través de orificios inmencionables. Los nacimientos extrauterinos son una pieza clave de los textos de ciencia ficción. Así pues, la mujer como madre del monstruo y la monstruosidad de los

---

[50] Barbara CREED, «Gynesis, pormodernism and the science fiction horror film», en Annette Kuhn (ed.), *Alien Zone*, Londres, Verso, 1990.

genitales femeninos son ingredientes indispensables de la ciencia ficción. Si bien el tema de la concepción y el nacimiento es una constante de la ciencia ficción como género, en los últimos años el interés por los mismos se ha visto aumentado. En este sentido, Barbara Creed sostiene que las películas de ciencia ficción de terror juegan con ansiedades masculinas fundamentales en torno a la procreación. Abordan estas ansiedades desplazándolas, normalmente sobre el cuerpo de la madre que es representado como *el* lugar del horror, como una visión monstruosa. La concentración de imágenes conectadas al ciclo reproductivo femenino se pone de manifiesto en los fetos gigantes de *Dune, Inseminoid, La cosa (The Thing)* y la serie de películas de *Alien*.

Estos textos exteriorizan y nos permiten explorar, por lo tanto, las entretelas de estas figuras extrañas que son codificadas como femeninas en tanto que llevan a cabo el proceso de reproducción, si bien permanecen en una posición amenazante. Se parecen a los humanos, pero son representadas como una fuente de terror y de respeto reverencial. Una interpretación basada en el psicoanálisis, especialmente en el ensayo de Freud sobre los poderes meduseos del sexo femenino, considera que estas películas demuestran una clara preocupación por los poderes ocultos y monstruosos del cuerpo materno y por las profundidades insondables de los genitales femeninos. La figura de la madre como monstruo se convierte en un poderoso *topos* de esta filmografía y expresa una profunda ansiedad sobre lo femenino y sobre la identidad de género.

Muchos de los efectos de terror se logran mediante un cambio en la escala de las proporciones que magnifica los defectos y las peculiaridades del cuerpo. En un revelador análisis del gigantismo, Calame observa que el cuerpo gigantesco es una señal de desmesura, de exceso y, consecuentemente, de desviación[51]. Supone una transgresión patente del principio délfico del término medio, que ha sido central en la estética occidental desde la antigüedad. Por su parte, Bodgan enfatiza la importancia del fenómeno del engrandecimiento y del empequeñecimiento en los espectáculos de monstruos desde el siglo XIX[52]. Observa que, tradicionalmente, la altura está asociada a lo exótico, al orientalismo y a las narrativas racistas. Aquí, la jirafa en tanto que animal de una altura inusual no es una excepción. Sin embargo, los enanos tienden a encajar en la tradición europea autóctona de las miniaturas y, por consiguiente, son más aceptables (pensemos, por ejemplo, en Tom Thumb). La fascinación contemporánea con los insectos y con otros actores microscópicos responde también a esta tendencia.

Antes de finalizar esta sección, voy a intentar trazar una cartografía del nexo que une a las mujeres y a los monstruos, tal y como es representado en las películas en función de su relación con la reproducción humana.

---

[51] Claude CALAME, «Les figures Grecques du gigantesque», *Communications* 42 (1985), pp. 147-172.

[52] Robert BODGAN, *Freak Show. Presenting Human Oddities for Amusement and Profit*, Chicago, Chicago University Press, 1988.

En primer lugar, hay películas en las que la ciencia manipula la reproducción, alumbrando humanos que son producidos por máquinas. El ejemplo clásico es la serie de películas de *Frankenstein*, donde el científico loco se rinde al impulso de jugar a ser Dios y a crear vida a su imagen y semejanza, en un proceso que únicamente produce una aberración. En *La novia de Frankenstein (The Bride of Frankenstein)*, el monstruo es tan feo que hasta su prometida le rechaza. Este tipo de películas evidencia una visión conspicuamente moderna de los poderes de la tecnología y de la ciencia, las cuales son consideradas como una amenaza para el espíritu humanista. Este género culmina en la obra maestra de *Metrópolis*, donde la duplicación en un robot del cuerpo femenino se convierte en el símbolo del ambivalente futuro tecnológico del hombre. En esta película, la tecnología se encarna en un robot femenino, una máquina vampiresa que lleva a los obreros a desmandarse y que, después, es quemada en la hoguera[53]. Volveré a tratar esta cuestión en el capítulo siguiente.

Un segundo *topos* común es la inseminación de la mujer por seres extraños de todo tipo. En *La mosca*, el cuerpo femenino se convierte en el lugar de lo desconocido, es decir, de una mezcla híbrida entre lo humano y lo no humano. *Inseminoide* muestra a una mujer que es fecundada por un extraterrestre que destruirá la tierra. En *Cromosoma tres (The Brood)*, de Cronenberg, una mujer da a luz a unos enanos monstruosos que expulsa de un saco adherido a un lado de su estómago. Este argumento puede verse como una variación del tema de la posesión por el demonio, del que una película básica de referencia sigue siendo *La semilla del diablo*. Películas como *Estoy vivo (It's Alive)* son variaciones sobre el mismo argumento de los nacimientos satánicos. Las relaciones de las mujeres con los zombis se explora en *El pueblo de los malditos (Village of the Damned)*. Un enfoque más desenfadado también se puede encontrar en las películas de la década de los cincuenta como *I Married a Monster from Outer Space*.

Tercero, la copulación entre la mujer y máquina y el nacimiento monstruoso de alta tecología, como en *Xtro* y en *Inseminoide*. Los robots nacidos mecánicamente pero «devenidos» humanos gracias al afecto, al amor y al deseo pueden verse en *Daryl, Terminator 2, The Man Who Fell to Earth* y *The Man Who Folded Himself*. En *Alien* los cuerpos humanos son nidos para embriones de monstruos que nacen a través del estómago. Estas películas exploran el interior de figuras femeninas de seres extraños que parecen humanos y que son codificados como una fuente de un terror abyecto y de un respeto imponente. La serie de películas *Alien* está marcada por interiores uterinos, húmedos y pegajosos, con trompas de Falopio que sirven de pasillos y pequeños espacios cerrados llenos de horrores indescriptibles.

Luego está la clonación, en películas como *Clones* y *Plan diabólico (Seconds)*. Algunas de las películas más serias en esta tradición desvelan los peligros políticos implícitos en

[53] Andreas HUYSSEN, «The vamp and the machine: Fritz Lang's Metropolis», *After the Great Divide. Modernism, Mass Culture and Posmodernism*, Bloomington e Indianápolis, Indiana, Indiana University Press, 1986, pp. 65-81.

la clonación. De este modo, *Los niños del Brasil (The Boys from Brazil)*, juega con la tentación de proseguir los experimentos de los nazis con la eugenesia en el intento de crear una raza superior. Sin embargo, la serie clásica histórica en este género es *La cosa*. Tanto la película original como sus muchas versiones ilustran bastante bien este tema. «La cosa» es el cuerpo de una criatura extraña, normalmente caída del espacio exterior o que irrumpe desde dentro del cuerpo desprevenido de un humano creando estragos. En la versión original de la película, «la cosa» es una sustancia vegetal que, en lugar de sangre, tiene un fluido verde. Se reproduce por clonación a través de las esporas que transporta en sus muñecas, como las flores. En la versión moderna, «la cosa» es un coágulo informe de vida inerte que ocupa los cuerpos de las personas. Sin embargo, el alimento básico de «la cosa», que, como planta, puede parecer inocua, es la sangre animal. Así pues, mata y luego drena todos los fluidos corporales de sus víctimas. «La cosa» se comporta como un vampiro, no parece humana y derrama grandes cantidades de sangre.

Una variación sobre el tema del autoalumbramiento es el doble que nace de una planta recogido en *La invasión de los ultracuerpos (The Invasion of the Body Snatchers)*. Esta película, de finales de la década de los cincuenta, muestra a la raza humana siendo gradualmente poseída por androides de idéntico aspecto desprovistos de cualquier sentimiento o emoción. En esta típica película paranoica de la era maccarthyana, los dobles nacen de plantas[54].

Igualmente, se merecen una mención los nacimientos masculinos. Aquí, la fantasmagoría es bastante llamativa. En *Alien*, un hombre da a luz a un ser que no es humano utilizando su estómago como incubadora, en lo que únicamente puede describirse como un caso palmario de envidia del útero, después de haber sido inseminado a través de la boca. En *La cosa* y en *La mosca*, el hombre se da a luz a sí mismo transformándose en otra forma de vida, un monstruo asesino o un insecto gigantesco. En realidad, el maestro de las fantasías del alumbramiento masculino es Spielberg. Las películas *Indiana Jones* son el ejemplo perfecto de este tipo de fantasía donde jamás hay madre a la vista, sino sólo un dios padre omnipresente. En la serie de películas de *Regreso al futuro (Back to Future)* producidas por él, la fantasía del joven adolescente de asistir a su propio origen recibe una atención plena y prolongada, utilizando el recurso del viaje a través del tiempo para saltar generaciones, e incluso, invertir la escala evolutiva. Constance Penley ha argumentado que la fantasía de la escena primaria podemos encontrarla realizada en la película de *Terminator* bajo la forma de una espiral del tiempo[55]. El protagonista ha de regresar al pasado en aras de generar un acontecimiento que ya ha tenido impacto en su propia identidad. En opinión de Freud, estar presente en la escena de la propia concep-

---

[54] Sería interesante analizar esta cuestión a la luz de la obra maestra filosófica de La Mettrie, *L'Homme machine* y lamento no poder ahondar en ello aquí.

[55] Constance PENLEY, Elizabeth LION, Lyn SPIEGEN y Janet BERGSTROM (eds.), *Close Encounters. Film, Feminism and Science Fiction*, Mineápolis y Oxford, University of Minnesota Press, 1991.

ción expresa la fantasía de presenciar el encuentro carnal entre los padres. Se produce una quiebra en la linealidad del tiempo (*cronos*) que posibilita su espacialización mediante el viaje a través del mismo. No obstante, también permite la contemplación de la posibilidad del desastre, a saber, el fin del tiempo y la desaparición. Regresaré a esta paradoja de la espiral del tiempo en la tecnología en el próximo capítulo.

En último lugar, pero no menos importante, se encuentra la «feminización» del hombre, en el sentido de un cambio de sexo. Lo «femenino» como «afeminado» en las películas transexuales o transgénero como *Psicosis* o *Vestida para matar (Dressed to Kill)*.

La anarquía o el desorden sexual se incorpora al imaginario monstruoso y, de este modo, se torna análogo al cuerpo *queer* o desviado, siguiendo el modelo del imaginario transexual que analicé en el capítulo 2. Por ejemplo, Hurley ha observado que, en gran medida, la atracción que ejerce el *alien*, de la serie de películas con el mismo nombre, se debe a su desconcertante sexualidad[56], una sexualidad tanto fálica como vaginal que se reproduce sin heterosexualidad ni mediante ningún acto sexual. Produce nacimientos extrauterinos y trata al ser humano como a un mero huésped, en la más pura tradición parasitaria. La sexualidad humana, con su dualismo sexual metafísico, es un paradigma sumamente inadecuado para explicar esta «encarnación terrorífica»[57]. Esta fantasmagoría de nacimientos antinaturales y de sexualidades irrepresentables que han alcanzado el máximo nivel de hibridez juega con formas corporales o morfologías alternativas. Y ofrece, por lo tanto, un repertorio de reencarnaciones virtuales siguiendo el modelo poshumano que exploré en mi análisis del devenir animal/insecto del capítulo 3.

Así pues, la morfología corporal del *alien* constituye una morfología compleja, en sintonía con los tiempos, que se resiste a las comparaciones humanas: se asemeja a una araña, a un crustáceo, a un reptil, a un insecto o a un esqueleto al que le hayan arrancado su carne. Además, esta carne está constituida de materiales que pueden ser populares en Marte pero que, en este planeta, son considerados perjuidiciales para la vida humana: en su mayor parte, ácidos y circuitos metálicos. Hurley concluye que esta encarnación terrorífica constituye «la caída de múltiples e incompatibles posibilidades mórficas en una encarnación amorfa»[58]. Esto plantea un desafío definitivo a una identidad humana que normalmente está basada sobre lo Uno. Además, la relación parasitaria que el *alien* establece con su huésped humano no puede dejar de contaminar al organismo de éste, descomponiéndolo desde dentro. Esta relación simbiótica y destructiva entre lo normal y lo patológico, entre lo humano y lo monstruoso, es de tal naturaleza que desdibuja la distinción entre lo humano y otras especies. De este modo, las distinciones categóricas se tornan

---

[56] Kelly HURLEY, «Reading like an alien: poshuman identity in Ridley Scott's *Aliens* and David Cronenberg's *Rabid*», en Judith Halberstam e Ira Livingston (eds.), *Poshuman Bodies*, cit.

[57] *Ibid.*, p. 218.

[58] *Ibid.*, p. 219.

borrosas y esto marca la desaparición del sujeto humano que ve su cuerpo hecho una ruina, su seguridad ontológica hecha añicos y su identidad hecha trizas. No podría hallarse una traducción más gráfica de la idea postestructuralista de la «muerte del hombre».

Entretanto, sin embargo, esta madre del sujeto no sale en absoluto bien parada, ya que ha sido poseída por el sistema corporativo industrial biotecnológico. Puede objetarse que la mayoría de las películas de terror están hechas por hombres y que los únicos placeres o terrores que se ofrecen están definidos por los hombres. Las películas de terror se dirigen al imaginario social contemporáneo revelando –quizá, más que ningún otro género– los miedos inconscientes y los deseos de ambos sujetos humanos, a saber, el temor de los hombres al papel reproductivo de la mujer y a la castración y los miedos de las mujeres a la agresión fálica y a la violencia. Indudablemente, a medida que las mujeres hagan más películas de terror, el último campo será explorado más exhaustivamente. Sin embargo, tal y como están las cosas actualmente, el cine de ciencia ficción de terror está dominado por los hombres y es un lugar privilegiado para el despliegue de las ansiedades masculinas alrededor de la reproducción y, consecuentemente, también alrededor del poder femenino.

El femenino materno/material como monstruo

Las películas de ciencia ficción de terror juegan con ansiedades masculinas primarias y las desplazan inventando visiones alternativas de la reproducción, de ahí la manipulación de la figura del cuerpo femenino. Tal y como mencioné anteriormente, en estas películas a menudo se establece un paralelismo entre el cuerpo de la mujer y el del ser extraño, del animal o del insecto. El cuerpo femenino emerge como un otro monstruoso y convertido en fetiche capaz de dar a luz engendros indescriptibles e irrepresentables.

La preocupación por el carácter terrorífico de lo femenino materno expresa una ansiedad posmoderna hondamente establecida acerca del orden social y simbólico. La monstruosidad de lo femenino es una especie de paradoja que, por un lado, refuerza la asunción patriarcal de que la sexualidad femenina es maligna y abyecta y, por otro, constata también el inmenso poder del sujeto femenino. Creed distingue, cuidadosamente, los elementos del miedo masculino a la mujer castradora presentes en estos textos a la vez que subraya los elementos de afirmación de lo femenino que contienen[59]. Apoyándose mayormente en la obra de Kristeva, Creed vincula la estructura ambivalente de lo femenino materno a los tabúes religiosos sobre las perversiones y las abominaciones, entre las que se incluye la decadencia, la muerte, el sacrificio humano, el asesinato, los desechos cor-

[59] Barbara CREED, *The Monstrous-Femeinine. Film, Feminism, Psychoanalysis*, Nueva York y Londres, Routledge, 1993.

porales, el incesto y el cuerpo femenino. Creed descompone el *topos* dominante de la madre monstruosa en una serie de imágenes recurrentes como el útero monstruoso, la vampiresa lésbica insoportablemente repugnante o la madre castradora. El elemento de «terror» de estas películas se debe al juego con una función «materna» desplazada y fantaseada, en la que la madre posee la llave que conduce a los orígenes de la vida y, simultáneamente, a los de la muerte. De manera idéntica a la cabeza de Medusa, la mujer terrorífica puede ser conquistada siendo convertida en un emblema, es decir, en un fetiche.

Así pues, no es casual que en *Alien*, un clásico de este género, el ordenador central que controla la nave espacial se llame «Madre» y sea atroz, especialmente con la heroína posfeminista (Sigourney Weaver). En esta película la función materna es desplazada en tanto que el *alien* se reproduce como un insecto monstruoso poniendo huevos dentro de los estómagos de las personas, mediante un acto de penetración fálica a través de la boca. También hay muchas escenas en la película en las que la nave espacial hostil, monstruosa y dominada por la madre expulsa embarcaciones o aeronaves más pequeñas. La Madre es una fuerza generativa omnipotente, prefálica y maligna. Es un abismo irrepresentable, origen de la vida y de la muerte[60].

La otra cara de la moneda de lo femenino material/materno monstruoso es, sin embargo, el fracaso manifiesto de los hombres para conservar la autoridad paterna. Al poner de relieve los contextos posnucleares de la decadencia urbana, muchas narraciones de ciencia ficción iluminan también el fracaso del padre para retener sus privilegios políticos, económicos y espirituales. En mi opinión, David Cronenberg es uno de los autores más interesantes a este respecto. En el centro de los nacimientos monstruosos que aparecen en películas como *Cromosoma tres* se encuentran la furia y las frustraciones de la madre, y su rebelión contra el orden patriarcal. Los nacimientos partenogenéticos son siempre un signo de los poderes potencialmente letales de la mujer indómita. Este *topos* resucita un antiguo conjunto de creencias sobre los poderes monstruosos de la imaginación femenina[61]. Sin embargo, al mismo tiempo, también expresan la sensación de impotencia y de creciente irrelevancia que invade a los hombres.

Modleski ha indicado que, en la cultura contemporánea, los hombres están abiertamente flirteando con la idea de tener hijos de manera autónoma. Parte de esta idea es relativamente inocente y entraña la posibilidad de experimentar con nuevas formas sociales de vivir la paternidad cuya utilidad está fuera de toda duda[62]. Sin embargo, un análisis acorde a la era en que vivimos debe interpretar esta ansiedad masculina en torno al padre des-

---

[60] Constance PENLEY, «Time travel, primal scene and the critical dystopia», *Camera Obscura* 15 (1986), pp. 39-59.

[61] Rosi BRAIDOTTI, «Signs of wonder and traces of doubt: on teratology and embodied differences», en Nina Lykke y Rosi Braidotti (eds.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs*, Londres, Zed Books, 1996.

[62] Tania MODLESKI, *Feminism Without Women: Culture and Criticism in a «Post-feminist» Age*, Nueva York y Londres, Routledge, 1991.

aparecido colocándola al lado de las nuevas tecnologías reproductivas. Estos métodos sustituyen a la mujer con el dispositivo tecnológico –la máquina– en una versión contemporánea del mito de Pigmalión, una especie de *My Fair Lady* de alta tecnología[63].

Mucha tinta feminista se ha derramado en el intento de analizar la conexión entre el monstruo y la proliferación de discursos sobre «lo femenino» en la posmodernidad tardía. Las personas más inquietas ante esta inflación discursiva son, en su mayor parte, filósofos, artistas, activistas culturales y de los medios de comunicación de género masculino. El fortalecimiento de esta forma de construir «lo femenino», como lugar de exhibición viril de una crisis, ha provocado una difusión proporcional del *topos* de lo femenino monstruoso. En mi opinión, su emergencia es la expresión de la fantasía sobre los peligros que amenazan al patriarcado posmoderno o «blando». Una lectura del material analizado siguiendo los pasos de Deleuze me sugiere que el otro monstruoso feminizado de la ciencia ficción refleja, ante todo, el miedo del sujeto mayoritario que percibe esos peligros como una amenaza a su propio poder patriarcal. El imaginario en cuestión es el de los hombres europeos en un tiempo histórico de crisis. En este punto cobra una especial relevancia el argumento de Lefanu acerca de los lazos de empatía que se establecen entre las mujeres y los otros étnicos, tecnológicos y extraterrestres en los textos de ciencia ficción escritos por mujeres. Apunta hacia la alianza de los «otros» contra el imperio de lo «Uno». Por lo tanto, yo pienso que el primer eslabón, y, en ciertos sentidos, el más importante, que une a las mujeres y los otros racializados, étnicos o tecnológicos con los monstruos descansa en los ojos del Amo colonizador. Únicamente, bajo Su mirada se allanan sus diferencias respectivas para entrar en una categoría genérica de «diferencia» cuyo *status* peyorativo resulta estructural en el establecimiento de una norma, inevitablemente masculina, blanca, heterosexista y promovedora de creencias naturalistas y esencialistas. Tal y como argumenté en el capítulo 1, tanto lo femenino como lo monstruoso son signos de una diferencia negativa encarnada que los convierte en blancos ideales del «canibalismo metafísico» de un sujeto que se nutre de lo que excluye. La otredad peyorativa, o los «otros monstruosos», ayudan a esclarecer las relaciones de poder paradójicas y disimétricas dentro de las teorías occidentales de la subjetividad. El monstruo, al igual que lo femenino y los «otros» étnicos, significa diferencia devaluada. En virtud de su interconexión estructural con la posición de sujeto dominante, también sirven para definir la mismidad o la normalidad entre un muestrario de tipos.

Noel Carroll sostiene que lo que delimita la ciencia ficción de otros géneros, como el cuento de hadas, el mito y la leyenda es precisamente el hecho de que el otro monstruo asuma el papel de una otredad amenazante[64]. Los monstruos encarnan la impropiedad ontológica. Esta diferencia negativa produce una sacudida en el *statu quo* y, por lo tanto,

---

[63] Éste es el caso de la película *La mujer explosiva (Weird Science)*, donde tres adolescentes diseñan a su mujer favorita por ordenador, discutiendo detenidamente el tamaño de sus pechos.

[64] Noel Carroll, *op. cit.*

suscita una ansiedad en los espectadores que obedece a una mezcla de fascinación y de odio. Hacen que nos echemos hacia atrás debido a la inmensidad de sus poderes metamórficos, como Diana Arbus sabía demasiado bien. En mi opinión, el hecho de que esto se represente en un imaginario teratológico que está saturado con connotaciones referentes a la anormalidad, la desviación y la criminalidad, así como a lo abyecto y a la fealdad, es un legado del discurso decimonónico acerca de las razas monstruosas y de los sexos desviados. Tal y como esbocé en el capítulo 1 y he ido detallando a través de las páginas de este libro, en la economía política de la posmodernidad, los «otros» son mercantilizados simultáneamente como objetos de consumo material y discursivo. Sin embargo, también están emergiendo de manera autónoma como contrasubjetividades alternativas, rebeldes y potencializadoras. Por el momento, me concentraré en lo primero. Las prácticas culturales populares como el cine fueron extremadamente rápidas en registrar el regreso de los otros despreciados como objetos de consumo, comerciablizables por su cualidad de abyectos. De modo indicativo, quisiera ofrecer una secuencia cronológica de la producción fílmica de la diferencia. Consiste en una genealogía propia muy situada y, por consiguiente, muy parcial del eje monstruo-nativo-robot-mujer.

1920 *El gabinete del doctor Caligari (Das Kabinett des Doktor Caligari)*	La posesión psíquica por el científico loco.
1923 *La inhumana*	La *femme fatale* se fusiona con el robot para producir placeres sexuales e infinita perdición en clave orientalista.
1926 *Metrópolis*	La escisión entre la puta y la virgen se proyecta sobre la división entre la mujer carnosa y la androide con el objetivo de rescatar a la civilización del abismo.
1931 *Svengali*	La amante del demonio bajo la forma de amenaza oriental, dotada de poderes divinos como una voz melodiosa capaz de echar a perder para siempre a las mujeres solteras blancas.
1932 *La legión de los hombres sin alma (White Zombie)*	La paranoia blanca en los mares del Sur unida a la posesión demoniaca.
1932 La primera película de *Tarzán [Tarzán de los monos (Tarzan the Ape Man)]*	
1932 La primera película de *Frankenstein [El doctor Frankenstein]*	
1932 La primera película de *Jekyll y Hyde [El hombre y el monstruo (Dr. Jekyll and Mr. Hyde)]*	La historia involutiva de un despropósito genético a manos de un científico loco, moral y sexualmente corrupto.

Einersen y Nixon señalan dos figuras principales de la aberración femenina en las que se expresan profundas ansiedades masculinas acerca de las mujeres, la «virago», mujer masculina, y la «lamia», que es hiperfemenina e, incluso, letal[65]. Tal y como expuse en el capítulo 2, la «diablesa» de Fay Weldon es un buen ejemplo de la primera, mientras que la «Christabel» de Coleridge y sus muchas reencarnaciones hasta llegar a *Posesión (Possession)*, de A. S. Byatt, son buenos ejemplos de la segunda. Asimismo, por parte de la «lamia», encontramos a las heroínas del género del cine negro y a otras *femmes fatales* cinematográficas. Gilbert y Gubar han argumentado que la figura de la «virago» es una presencia especialmente persistente en la sátira, un género caracterizado por su misoginia que se desarrolla mediante la magnificación de las imperfecciones físicas y morales de las mujeres[66]. Showalter observa que el repertorio misógino se mantiene estable a lo largo de la historia[67]. Por ejemplo, a finales del siglo pasado se culpó a la emancipación femenina de la decadencia moral de la cultura y, finalmente, de la caída de la civilización occidental. El rechazo de la «nueva mujer» se expresaba por medio de imágenes monstruosas de depravación, mutación, degeneración y perversidad.

Una versión más contemporánea del *topos* de la virago es la figura de la mujer extremadamente ambiciosa de la era posfeminista, normalmente una superbruja con múltiples talentos que causa estragos y necesita que la pongan en su sitio. Doane y Hodges proporcionan un análisis excelente de este fenómeno al que se refieren como amazonas monstruosas[68]. Lefanu también se hace eco de esta inquietud señalando que la figura de la amazona monstruosa, tan popular en la ciencia ficción, proviene directamente de la tradición gótica. Es una figura de aversión y de miedo que generalmente es obligada a someterse al orden masculino, aunque las escritoras de ciencia ficción están resistiendo y revirtiendo esta tendencia. Generalmente, sin embargo, las «amazonas deben ser castigadas. En teoría, deben serlo quizá por su atrevimiento al asumir rasgos "masculinos" como la fuerza, la capacidad de decisión y el poder, pero, en realidad, lo son por su declaración de otredad»[69]. Marina Warner comparte esta opinión y sostiene que la imagen de la mujer monstruosa destructiva está especialmente vigente en las formas en las que la cultura contemporánea retrata el feminismo[70]. La mujer monstruosa se ha transformado en la feminista monstruosa a quien los conservadores consideran responsable

---

[65] Dorrit EINERSEN e Ingeborg NIXON, *Women as Monster in Literature and the Media*, Copenhague, Copenhagen University Press, 1995.

[66] Susan GILBERT y Sandra GUBAR, «The female monster in Augustan satire», *Signs* (1977), pp. 380-394.

[67] Elaine SHOWALTER, *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siécle*, Nueva York, Viking, 1990.

[68] Janice DOANE y Devon HODGES, «Monstrous amazons», *Nostalgia and Sexual Difference: The Resistance to Contemporary Feminism*, Londres, Methuen, 1987.

[69] Sarah Lefanu, *op. cit.*, p. 33.

[70] Marina Warner, *Managing Monsters: The 1994 Reith Lectures*, cit.

de todos los males de la sociedad actual. En el punto de mira de la crítica se sitúa especialmente la madre soltera. Tal y como Warner señala correctamente, no se trata sólo de un problema candente para los enemigos del Estado del bienestar, sino, también, de una amenaza general a la autoridad masculina. La reproducción sin la presencia de un hombre desencadena un profundo malestar en el imaginario patriarcal, resucitando el mito ancestral de la ginecocracia[71]. Actualmente, los cuerpos de las mujeres están en la misma posición que ocuparon los cuerpos de los monstruos durante un siglo, una zona de pruebas para varios métodos de reproducción mecanizada. ¿Son escenarios probables el mundo de pesadilla descrito por Corea como «generocidio»[72] o la antiutopía del tecnoburdel dibujada por Atwood?[73]

En resumen, en el imaginario contemporáneo, el monstruo hace referencia al juego de la representación y de los discursos que rodea a los cuerpos de la posmodernidad tardía. Es la expresión de una profunda ansiedad acerca de las raíces corporales de la subjetividad que coloca, en un primer plano, a lo femenino material/materno como lugar de la monstruosidad. En mi opinión, expresa la contrapartida y el contrapunto al énfasis que la cultura postindustrial dominante ha depositado en la construcción de cuerpos limpios, sanos, en forma, blancos, decentes, observantes de la ley, heterosexuales y eternamente jóvenes. Las técnicas que apuntan a perfeccionar el yo corporal y a corregir las huellas de la mortalidad del yo corpóreo –la cirugía estética, la dieta, la manía con estar en forma y otras técnicas de disciplinalización del cuerpo– también ayudan simultáneamente a sustituir su estado «natural». Lo que estamos presenciando en la cultura popular es casi un ritual bajtiniano de transgresión. En la cultura contemporánea postindustrial la fascinación por el monstruo, por el doble aberrante, es directamente proporcional a la ocultación de imágenes de fealdad y de enfermedad. En realidad, es como si lo mismo que estamos ahuyentando por la puerta principal –el espectáculo de las personas pobres, gordas, vagabundas, homosexuales, negras, moribundas, viejas y decadentes, o de las filtraciones corporales– estuviera deslizándose por las ventanas traseras. El monstruo marca el «regreso de lo reprimido» de la tecnocultura, y, como tal, es inherente a la misma.

Sin embargo, tal y como mencioné en las páginas anteriores, estas representaciones monstruosas no expresan únicamente las ansiedades negativas o reactivas de lo mayoritario. A menudo también expresan de manera simultánea las subjetividades emergentes de las antiguas minorías, trazando, de ese modo, pautas posibles de devenir.

Así pues, mientras la feminista monstruosa amedrenta la imaginación de los artífices de la reacción, las feministas que necesitan redefinir positivamente la diferencia han

[71] *Ibid.*, pp. 4-5.

[72] Gena Corea, «The reproductive brothel», *The Mother Machine: Reproductive Techonologies from Artificial Insemination to Artificial Womb*, cit.

[73] Margaret Atwood, *op. cit.*

emprendido una reevaluación menos destructiva del otro monstruoso. El multiculturalismo y la crítica del orientalismo y del racismo también han contribuido a un replanteamiento de las prácticas culturales y científicas en torno a los cuerpos monstruosos. Se ha suscitado la necesidad de una nueva epistemología que permita abordar la diferencia en términos que no sean peyorativos. En este caso, el otro aberrante/monstruoso se convierte en una imagen emblemática de los vastos esfuerzos políticos y teoréticos volcados para redefinir la subjetividad humana al margen de los modos de pensamiento racistas y persistentemente logocéntricos que solían caracterizarla en la cultura occidental.

Frente a esta inflación discursiva de imágenes monstruosas, debo refutar la posición nostálgica que las interpreta como señales de la decadencia cultural de nuestra época, algo que también se conoce como el derrumbe de las «grandes narrativas» o la pérdida del gran canon de la «alta cultura». Igualmente, debo contradecir a las interpretaciones paranoicas y misóginas de los nuevos monstruos. Por el contrario, la proliferación de un imaginario social monstruoso demanda formas adecuadas de análisis. Más en concreto, exige una forma de teratología filosófica que Deleuze está en una posición única para proporcionar. Pienso que una cultura, ya sea la dominante o la feminista, donde el imaginario es tan monstruoso y desviado, especialmente en sus variantes cibernéticas, puede beneficiarse sumamente de la nomadología filosófica. El proyecto de reconfigurar el valor positivo de la diferencia, la filosofía del devenir y el énfasis en pensar sobre los cambios y sobre la velocidad de transformación son una forma muy iluminadora de abordar las complejidades de nuestra era.

Desde el plano cultural, una aproximación nómada a la creatividad contemporánea, sea ésta conceptual, científica o artística, arroja una luz muy significativa hacia algunos de los aspectos más originales de las culturas postindustriales. Entre ellas, yo mencionaría la desagregación de los valores y de las posiciones de sujeto humanistas, la presencia ubicua de las prácticas narcóticas y de los artefactos culturales que se derivan de la cultura de la droga, la violencia política omnipresente y el entrecruzamiento de lo encarnado y lo tecnológico. Estos rasgos, a los que frecuentemente se hace referencia como el universo «posmoderno», pueden leerse bajo una luz totalmente más positiva si son abordados desde el ángulo de las filosofías de la inmanencia radical. Las múltiples pautas del devenir hunden los parámetros humanistas de la representación, mientras evitan el relativismo basando la práctica en un escrupuloso marco espacio-temporal.

Más allá de las metáforas: la teratología filosófica

He argumentado que la razón por la que el monstruo constituye una parte predominante del imaginario social descansa en que ofrece imágenes reflejas privilegiadas.

Nos identificamos con los monstruos, bien por miedo, bien por fascinación. Es posible que esto también explique la función particularmente tranquilizadora que cumple la representación de cuerpos aberrantes en la angustiada imaginación contemporánea. Tal y como sugiere Diana Arbus, los monstruos ya la han atravesado de cabo a rabo. Y, si no puede decirse que hayan salido indemnes, al menos sí se han revelado muy resistentes gracias a su capacidad para metamorfosearse y, de este modo, aguantar y sobrevivir. En cambio, es posible que muchos de los humanos de finales del siglo XX alberguen serias dudas sobre su capacidad para aguantar, y mucho menos para sobrevivir. Parafraseando a Massumi, en el caso de los monstruos, el accidente o el acontecimiento catastrófico ya se ha producido. Precisamente, esto nos puede conceder un bienvenido respiro y un descanso de la generalizada economía política del miedo, ya que los monstruos encarnan plenamente su potencial destructivo. Los monstruos ejemplifican la catástrofe virtual encarnándola. El efecto es catártico, erótico y profundamente emotivo, puesto que, con un suspiro de alivio, los aspirantes a monstruos suburbanos se apresuran a abrazar a su otro yo potencial. La literatura y el cine contemporáneo de terror y de ciencia ficción muestran una versión exacerbada de la ansiedad bajo la forma de la «otredad interna». Según esta visión, el monstruo anida en tu yo encarnado y puede aflorar en cualquier momento desencadenando mutaciones insospechadas y absolutamente indeseadas. El monstruo está en tu yo encarnado, dispuesto a revelarse. Tal y como Jackie Stacey nos recuerda, el monstruo crece propagándose por el interior del propio organismo bajo la forma de un cáncer o de otras enfermedades posnucleares que son también variaciones sobre el tema del «enemigo interno»[74].

Los monstruos son criaturas «metafóricas» que cumplen la función de un espejo caleidoscópico y nos hacen conscientes de la mutación que atravesamos en estos días posnucleares, postindustriales, posmodernos y poshumanos. Por ejemplo, Sontag ha sostenido que las fotografías de anomalías humanas tomadas por Diana Arbus producen incomodidad, no tanto por su contenido, sino por la sensación tan fuerte que transmiten de la propia conciencia de la fotógrafa y de su implicación en ellas[75]. El suicidio de Arbus añade un tono de autenticidad trágica a las imágenes y atestigua el poder metafórico de los monstruos, es decir, el extremo hasta el cual cautivan a la artista y le tienden una emboscada psíquica. La representación de Arbus de los monstruos encarna la paradoja del imaginario teratológico contemporáneo. Por un lado, nos familiariza con las anomalías humanas y, de este modo, aminora nuestra intolerancia ante lo horrible. Por otro, guarda una distancia fría y libre de sentimentalismo respecto a ellas, mostrándolas con naturalidad y con bastante autonomía. De hecho, esas fotografías de monstruos carecen abolutamente de ironía y del rígido decoro característicos de los

---

[74] Jackie STACEY, *Teratologies: A Cultural Study of Cancer*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997.
[75] Susan Sontag, *op. cit.*

retratos victorianos, de modo que paradójicamente acaban reforzando nuestra sensación de distanciamiento respecto a las mismas. Se convierten en una autorreferencia neutral y, consiguientemente, invalidan cualquier mensaje moral.

El poder metamórfico de los otros monstruosos cumple la función de iluminar los umbrales de la «otredad» al mismo tiempo que desplaza sus fronteras. Tal y como sostuve anteriormente en este mismo capítulo, este proceso moviliza cuestiones referentes a la encarnación, la morfología y la sexualidad trastrocando el código de representación falogocéntrico y antropocéntrico en el que tradicionalmente son proyectados. Por ejemplo, el análisis de Fiedler de la tipología de los monstruos contemporáneos revela una clasificación articulada en torno a la carencia, el exceso y el desplazamiento de los órganos. Noel Carroll señala también la hibridez y la imperfección como rasgos caracterizadores de los monstruos[76]. Esto significa que en ellos se superponen rasgos de especies diferentes que exhiben alternativamente los efectos del exceso o de omisiones sorprendentes. El carácter desmontable de los órganos corporales resulta crucial para producir este efecto que Carroll analiza bien como una ausencia absoluta de forma –como en las entidades gelatinosas que parecen plastas– que borra todo punto de referencia morfológico significativo, o bien, como una fusión y fisión de las partes del cuerpo. La fusión desdibuja las distinciones significativas como vivo-muerto, macho-hembra, humano-animal, insecto-máquina, dentro-fuera. La fisión, por otro lado, desplaza los atributos de estas categorías a otras entidades creando dobles, álter egos y otras formas de desplazamiento de los rasgos familiares. Una versión diferente de esto mismo es la evocación de la monstruosidad abyecta mediante la metonimia, esto es, la imagen del bicho, del esqueleto o de partes del cuerpo en descomposición como formas de representar la entidad monstruosa sin mostrarla realmente.

Esto favorece la analogía con lo femenino. Tal y como el feminismo psicoanalítico ha argumentado de modo convincente, lo femenino soporta también una relación privilegiada con la carencia, el exceso y el desplazamiento[77]. Al ser postulado como excéntrico frente al modelo dominante, o como un afuera del centro perpetúo, lo femenino marca el umbral entre lo humano y su «afuera». Este afuera es un sistema estratificado que distingue, y al mismo tiempo, conecta lo humano con lo animal, con lo vegetal y, también, con lo divino. Al igual que el vínculo entre lo sagrado y lo abyecto, la monstruosidad torna paradójico el lugar de lo femenino. En otras palabras, funciona mediante el desplazamiento y su ubicuidad como «problema» social o filosófico es equiparable al respeto y al miedo que inspira. Las criaturas metamórficas son «dobles» o simulacros incómodos que simultáneamente atraen y repelen, reconfortan y desestabilizan: son objetos de adoración y de aberración. Tal y como señalé en las páginas anteriores, los

---

[76] Noel Carroll, *op. cit.*

[77] Elizabeth WRIGHT, *Feminism and Psychoanalysis. A Critical Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992.

textos de ciencia ficción escritos por mujeres están atravesados por una especie de profunda complicidad entre el otro del macho de la especie humana y el otro de la especie en su conjunto.

La otra analogía históricamente constante entre las mujeres y los seres monstruosos está relacionada con la malignidad de los poderes de la imaginación de las mujeres. Desde la antigüedad, los poderes de una imaginación deseante y activa en las mujeres han sido representados como potencialmente letales, especialmente en el caso de las mujeres embarazadas. La literatura sobre los poderes destructivos de la imaginación de la mujer embarazada es abundante[78]. Huet utiliza un esquema psicoanalítico para interpretar que el miedo a la imaginación materna es una variante de la ansiedad masculina acerca de la castración[79]. Literalmente, la mujer embarazada tiene la capacidad de invalidar la firma del padre e imposibilitar la vida. Doane y Williams encuentran la presencia de ese mismo mecanismo en el cine clásico de Hollywood, en el que, «cuando una mujer mira» con deseo, los problemas nunca andan lejos[80]. Estas críticas feministas han sostenido que, en la cultura falocéntrica, la mirada letal de la mujer deseante expresa un miedo y una desconfianza general hacia el deseo y la subjetividad femenina.

La teoría psicoanalítica feminista también ha vertido una luz interesante sobre este otro aspecto del imaginario teratológico que determina que las mujeres capturadas bajo la mirada falogocéntrica tiendan a tener una mirada negativa de sí mismas y a temer lo que ven cuando se miran en el espejo. Esto recuerda a Virginia Woolf y a Sylvia Plath, que veían monstruos emergiendo de las profundidades de sus espejos interiores. A menudo, las mujeres experimentan la diferencia como negativa y, en su producción cultural, es representada en términos de aberración o de monstruosidad. El género gótico puede leerse como una proyección femenina de una sensación íntima de inadecuación. Desde esta perspectiva, el monstruo cumple principalmente una función especular y juega por ello un papel primordial en la definición de su propia identidad que realiza cada sujeto femenino. *Frankenstein* –la obra de la hija de una feminista histórica– es también el retrato de una profunda falta de confianza en una misma y de una sensación de desplazamiento todavía más profunda. Mary Shelley no sólo está del lado de la criatura monstruosa, acusando a su creador de eludir sus responsabilidades, sino que también presenta a Frankens-

---

[78] Para una exposición más detallada, véase Rosi Braidotti, «Mothers, monsters and machines», *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Femnist Theory*, cit. y «Signs of wonder and traces of doubt», en Nina Lykke y Rosi Braidotti (eds.), *Between Monsters, Goddesses and Cyborgs*, cit.

[79] Marie-Helene HUET, «Living images: monstrosity and representation», *Representations* 4 (otoño de 1983), pp. 73-87.

[80] Mary-Ann DOANE, *The Desire to Desire: The Women's Film of the 40's*, Bloomington, Indiana University Press, p. 1987 y Linda WILLIAMS, *Hard Core. Power, Pleasure, and the Frenzy of the Visible*, Berkeley, California, University of California Press, 1989.

tein como a su doble abyecto, lo que le permite expresar el odio contra una misma con una lucidez estremecedora.

Gilbert y Gubar han sostenido que, en la literatura inglesa, las mujeres se han representado frecuentemente a sí mismas como viles y degradadas[81]. En este sentido, interpretan *Frankestein* como la respuesta antiprometeo de Mary Shelley a Milton y, también, como una historia de odio hacia sí misma. Creo que esto último es especialmente cierto respecto a la creatividad de las mujeres, a quienes Virginia Woolf instó a «matar al ángel de la casa» y a enfrentarse a los demonios internos para exprimir al máximo los propios recursos. En mi opinión, el personaje creado por Mary Shelley es un reflejo del proceso de creación literaria. Frankenstein es isomorfo respecto a la estructura del libro de Shelley que, al igual que él, está bastante mal estructurado y carece de una forma definida. Esto provoca que los lectores y las lectoras deban enfrentarse a esa dimensión autorreferencial que es la clave de este poder del género para hacernos experimentar nuestros límites. Yo pienso que este texto está afectado por un profundo *mal* que se expresa en su farragoso formato epistolar salpicado de abundantes interrupciones y *flashbacks*. El efecto de malestar y de tormento también repercute en quien lo lee. Por otra parte, en varias ocasiones, Mary Shelley comparó el texto intencionadamente con el cuerpo monstruoso de Frankenstein, esto es, un producto horrible e inacabado que retrata la actividad de la escritura en tanto que condenada al fracaso y básicamente insatisfactoria. Frankenstein es el devenir escritora de Shelley y una máquina de escritura de lo más imperfecta. Las dificultades de comprensión y de comunicación de este personaje reflejan la lógica circular del proceso de escritura, un proceso de entrega a la búsqueda de la propia claridad. Por medio del onanismo gráfico, de los juegos de seducción y de la repetición, la escritura se erotiza del mismo modo que la angustia que produce la nostalgia, pero sin ofrecer demasiados alivios y, todavía menos, recompensas. Shelley recrea un enfrentamiento constante entre la heterosexualidad humana sana y normal y los placeres estériles del monstruo antropocéntrico que acentúa el hecho de que la escritura creativa no persigue lo sublime, sino que, por el contrario, coquetea con el crimen y el desastre.

Así pues, Mary Shelley critica, sobre todo, la arrogancia del científico que juega a ser Dios creando vida artificial y, para ello, utiliza la figura de un hombrecito tarado, enclaustrado en sus mazmorras y en sus cámaras masturbatorias, que es presa de la envidia de la matriz e intenta convertir la mierda en oro o la materia inerte en una vida nueva trocando la anatomía por un nuevo destino. Los celos ontológicos de los ángeles caídos, que trabajan de manera maniaca para aprovechar hasta la última gota de

---

[81] Susan GILBERT y Sandra GUBAR, «Horror's twin: Mary Shelley's monstrous Eve», *The Madwoman in the Attic*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1979. [ed. cast.: «La gemela del horror: la Eva monstruosa de Mary Shelley», *La loca del desván*, Madrid, Cátedra, 1998.]

espacio y de tiempo y conseguir reproducirse a sí mismos, se ciernen también sobre los escritores y las escritoras. Igualmente, una locura comparable habita el espíritu creativo que derrama sin cesar los fluidos de Shelley o de Frankenstein sobre la blancura de la página en un inacabable proceso de autoparimiento del que no hay escapatoria. La circularidad del proceso de escritura expresa un delirio de autolegitimación. Toda escritura es, simultáneamente, depredadora, vampirizadora e interesada y ninguna distancia significativa separa las manos enguantadas del creador o de la creadora de las espantosas garras del monstruo. A través de *Frankenstein*, Mary Shelley se convierte en ese dispositivo de escritura, en una entidad despersonalizada, en una «máquina célibe». Baldick ha sostenido que, en la obra maestra de Mary Shelley, el elemento autorreferencial cobra una doble naturaleza «al reproducir los momentos centrales de su propia historia, tanto en su composición como en el *status* cultural subsiguiente alcanzado por el libro»[82]. En un destacable caso de «bibliogénesis», el proceso de creación artística, el *status* de la maternidad y el proceso del parto se reflejan mutuamente y se superponen de manera constante. Basta con recordar que Mary Wollstonecraft murió dando a luz a Mary Shelley para que el texto, el cuerpo y la madre se conviertan en una batería ingobernable de excesivos significados que estalla y propulsa a *Frankenstein* hasta alcanzar una dimensión mítica.

El aspecto metamórfico de la obra cumple otra función. Anteriormente sostuve que, como una figura limítrofe, el monstruo desdibuja las fronteras existentes entre las distinciones trazadas en función de un criterio de jerarquización (lo humano y lo no humano, lo occidental y lo no occidental, etc.) y también entre las diferencias que obedecen a un patrón horizontal o de contiguidad. En otras palabras, y como Jane Gallop ha señalado, el monstruo desencadena el reconocimiento de la multiplicidad dentro de la propia entidad[83]. Es una entidad integrada por múltiples partes con las que el ser humano no se ha fundido, pero de las que tampoco se ha separado totalmente. De esta forma, el monstruo desdibuja las fronteras de la diferenciación e indica la dificultad para guardar unos márgenes manejables de diferenciación para las fronteras existentes entre el yo y lo otro.

De acuerdo con el análisis de Irigaray, Hirsch y Chodorow, este problema de las fronteras y de las diferenciaciones está en el corazón del tema de la relación entre la madre y la hija. Cualquier hija, esto es, cualquier mujer, posee un yo que no está completamente individualizado, sino, por el contrario, conectado constitutivamente a otra mujer: a su madre. El término madre ya es, en sí mismo, bastante lioso y complejo al ser el lugar de

---

[82] Chris BALDICK, *In Frankenstein's Shadow. Myth, Monstrosity and Nineteenth Century Writting*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 30.

[83] Jane GALLOP, «The monster in the mirror: the feminist critic's psychoanalysis», en Richard Feldstein y Judith Roof (eds.), *Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

una confusión simbiótica que, en opinión de Lacan, exige la aparición del poder ordenador de la Ley del Padre para restaurar las fronteras. Barbara Johnson también continúa este hilo argumentativo en «My monster/My self» (una alusión a la popular *Mi madre, yo misma [My Mother/My Self]*, de Nancy Friday). ¿Quién es el monstruo? ¿La madre o el yo? ¿O la monstruosidad reside en la indecibilidad de lo que ocurre entremedias? La incapacidad para responder esta cuestión está relacionada con la dificultad para negociar fronteras estables y positivas con la propia madre. Lo femenino monstruoso es precisamente la señal de esa dificultad estructural y sumamente relevante.

En la década de los ochenta, la teoría feminista celebró y valoró en términos positivos tanto las ambigüedades como la intensidad del vínculo entre la madre y la hija, siendo la *écriture féminine* y el paradigma de Irigaray de «la política de la diferencia sexual» los ejemplos paradigmáticos de esta tendencia. En el capítulo 1 sostuve que, a finales de la década de los noventa, el paradigma maternalista/femenino se convirtió en blanco de ataques, cuando no directamente en algo de lo que se podía prescindir. Este distanciamiento respecto al feminismo psicoanalítico ginecocéntrico y la adopción de una actitud manifiestamente negativa hacia la madre coincide con un salto generacional, como viene siendo tan frecuente en el feminismo. Kolbowski sostiene que la «mala» madre de Melanie Klein ha sustituido a la representación «sexualmente edulcorada» y de inspiración lacaniana de la Madre/otro como objeto de deseo[84]. Por consiguiente, en las teorías feministas de la diferencia, la política de la parodia ha sustituido al esencialismo estratégico y a otras formas de mímesis afirmativa. Nixon interpreta el clima antilacaniano de la década de los noventa, cuya mejor ilustración es el renovado interés por la teoría de las pulsiones agresivas de Melanie Klein, «parcialmente como una crítica al trabajo feminista psicoanalítico de las décadas de los setenta y los ochenta que privilegia el placer y el deseo sobre el odio y la agresión»[85].

Quisiera situar la nueva alianza que en estos momentos se está negociando entre las feministas y Deleuze en este contexto marcado por el declive histórico de la teoría del deseo de Lacan como carencia y por el resurgimiento de la teoría de Klein de las pulsiones. Si bien la década de los noventa se ha visto dominada por una sensibilidad política más fría y agresiva, yo no comparto ni el rechazo a la madre ni la denigración de lo femenino materno/material que conlleva. Esto no quiere decir que me deje arrastrar por las turbias profundidades del esencialismo uterino. Más bien, mi rechazo de una posición supuestamente más allá del género, o de la indiferenciación sexual, se enmarca dentro del nomadismo filosófico. Esto significa que valoro sumamente los procesos de cambio y de transformación como formas de actualizar un femenino virtual en una red de inter-

[84] Silvia KOLBOWSKI, «Introduction» y «A conversation on recent feminist art practices», *October* 71 (invierno de 1995), pp. 49-69.

[85] Mignon NIXON, «Bad enough mother», *October* 72 (1995), p. 72.

conexiones con otras fuerzas, entidades y actores. Al igual que Massumi, no leo a Deleuze como una incitación a rehusar la política, ni siquiera la política elemental por la emancipación, sino como una forma de complejizarla introduciendo en ella movimiento, dinamismo y nomadismo. En los capítulos 2 y 3 llamé también met(r)amorfosis a este femenino virtual abierto y multiestratificado. La matriz no es de carne ni de metal, ni destino, ni teleología es moción, tanto en términos espaciales como temporales.

En el posmodernismo tardío de la década de los noventa, Hal Foster sostiene que las culturas tecnológicas avanzadas se han trasladado más allá de la idea de la muerte del sujeto adoptando una forma de «realismo traumático»[86]. Hay un retorno al sujeto «verdadero» que se contrapone al excesivo énfasis depositado durante la década de los ochenta en los modelos textuales de la cultura o en las ideas convencionales del realismo. Igualmente, hay una desilusión palpable y creciente con las celebraciones psicoanalíticas del deseo como experimentación y movilidad, en reacción a la crisis del sida y al declive generalizado del Estado del bienestar que marcaron el final del milenio. En opinión de Foster, el hecho que resulta significativo es que esta insatisfacción cultural se exprese como un regreso a una subjetividad conmocionada de un sujeto traumatizado. Los monstruos emergen como un renovado paradigma cultural, porque, como señala Arbus, nacen con sus traumas grabados sobre sus cuerpos y encarnan la catástrofe materializada. En este sentido, resulta reveladora la trayectoria artística de Cindy Sherman, desde sus primeras obras inspiradas en las novelas románticas y posteriormente en la iconografía histórica, hasta las fotografías de desechos actuales. Ella representa el desplazamiento desde una fascinación con los signos y con los efectos de la representación sobre la realidad, hacia una toma de conciencia de que todo el cuerpo está siendo canibalizado por una mirada que está escindida de cualquier sistema de significación.

Esto explica el regreso del horror, en el sentido dado por Kristeva de un desdibujamiento de las fronteras, es decir, la fascinación cultural con lo amorfo, lo informe y lo obsceno. Su forma negativa la encontramos en el culto a la herida, a lo enfermo y los cuerpos traumatizados. Foster lo describe como una forma contemporánea de melancolía avanzada que expresa una auténtica fatiga con la política de la diferencia y una atracción equivalente por la indistinción y la muerte. En el plano estético esto produce una fascinación extasiada por un cuerpo invadido por la mirada tecnológica y, al mismo tiempo, un horror ante esta invasión que conduce a una verdadera sensación de desesperación y de pérdida.

En otras palabras, en el contexto histórico que se dibuja en la posmodernidad tardía, la diferencia no se limita a regresar bajo el formato clásico posmoderno de las contrasubjetividades de las mujeres o de las personas negras proyectadas sobre los otros tec-

[86] Hal FOSTER, *The Return of the Real*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1996, p. 131 [ed. cast.: *El retorno de lo real: la vanguardia a finales de siglo*, Madrid, Akal, 2001].

nológicos. Actualmente regresa bajo la figura del cuerpo abyecto y, en definitiva, como la última frontera para los sujetos que sufren el trauma, esto es, del cadáver. Se trata de un giro forense de la crisis del sujeto humanista: proporciona una base experiencial y, por consiguiente, autoridad al sujeto en tanto que testigo marcado y asustado, superviviente heroico y herido, que ocupa una posición que no puede ser contestada. «No se puede cuestionar el trauma sufrido por otro u otra. Únicamente se puede, o bien creerlo e, incluso, identificarse con él, o bien dejar de hacerlo. En el discurso del trauma, por lo tanto, el sujeto es evacuado y elevado al mismo tiempo.»[87] El accidente ha ocurrido y no hay vuelta atrás: la cicatriz es su firma. No es negativo ni positivo: simplemente indica nuestra historicidad. Esta paradoja concilia los movimientos adversos de la crisis de lo mayoritario y de la reconstitución de las contraidentidades emergentes por parte de las minorías. En mi opinión, la cuestión crítica continúa siendo si esta estética del trauma es el ejemplo más claro del empobrecimiento cultural actual o es una formulación alternativa de posibles formas de resistencia.

Dada la importancia tanto del imaginario social como del papel de la tecnología en su codificación, necesitamos desarrollar formas tanto de representación como de resistencia que sean adecuadas. Es la hora de la creatividad conceptual y se necesitan nuevas figuraciones que nos ayuden a pensar a través del laberinto de la cultura tecnoteratológica.

Algo que también emerge de un análisis más depurado del imaginario ciberteratológico de las culturas avanzadas es el papel crucial y sumamente estratégico que juega dentro de él el femenino materno. Particularmente, hay un aspecto de la relación cuasi isomórfica entre la herramienta tecnológica y el cuerpo materno que encuentro bastante significativo. No se trata tanto de la clásica objeción tecnofóbica de que las máquinas están «apropiándose» del útero, sino de que se está produciendo un desplazamiento en el lugar que ocupa el poder reproductivo del sexo femenino[88]. En un contexto de desestabilización del *continuum* espacio-temporal del humanismo y de una ansiedad posnuclear generalizada, lo que la cultura popular está privilegiando es la amenaza del derrumbe de la autoridad patriarcal bajo el impacto de un excesivo aumento del poder femenino. Este proceso apunta a la familia nuclear suburbana como escenario privilegiado del espectáculo de terror[89]. Esto siempre ha sido así en la cultura popular desde *El exorcista*, y ya es explícito en *Psicosis (Psycho)*, de Hitchcock, por no mencionar *La noche de los muertos vivientes*, de Romero, y, por supuesto, *Alien*. Las gestaciones monstruosas son una forma de desestabilizar la monótona normatividad de la familia aburguesada.

---

87 *Ibid.*, p. 168.

88 Gina Corea, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Womb*, cit.

89 Harvey R. Greenberg, *op. cit.*

Sin embargo, ¿en qué lugar deja esto a la mujer? Ella no sólo es reducida a un poder materno, sino que también éste se transfiere a los sistemas de producción reproductivos basados en la tecnología y la propiedad de las grandes corporaciones. En ciertos sentidos, éstas son los auténticos monstruos morales de toda la ciencia ficción popular y de las películas de *cyberpunk:* ellas corrompen, corroen, explotan y destruyen despiadadamente. Las incubadoras globales en la ciberpesadilla de *Matrix* hablan por sí solas.

En otras palabras, el sistema tecnoindustrial ha integrado a la «Madre». La reproducción, especialmente la reproducción de niños, de sexo masculino y blancos, es un activo fundamental del nexo dinero en el poscapitalismo, un sistema que también ha nutrido a su propia progenie. El cuerpo maternal se sitúa, por lo tanto, en el corazón de la economía política del miedo imperante en la posmodernidad tardía. La madre reproduce la posibilidad del futuro, pero, simultáneamente, debe inscribir esta última dentro del régimen de mercantilización de alta tecnología que es hoy la economía de mercado. Retener lo femenino material/materno en este doble vínculo genera una zona de gran turbulencia. Tal y como Griggers ha señalado, su coste son mujeres de verdad que acusan el elevado nivel de insatisfacción, de patología y de enfermedad que analicé en el capítulo 1.

El efecto inmediato de este *topos* es desligar al niño, al feto, al embrión e, incluso, al óvulo del cuerpo de la mujer. Se han escrito muchas páginas acerca de estas «atracciones fetales» y de la aparición del feto como un elemento independiente en el imaginerío popular[90]. Igualmente, estas imágenes son instrumentadas en las campañas de intimidación y de terrorismo de los grupos antiabortistas, como demuestra la película propagandística *The Silent Scream*. Sofia Zoe ha analizado atentamente las imágenes embriológicas y sugiere que sean interpretadas dentro del contexto de la tecnología nuclear y de la amenaza de la exterminación[91]. En opinión de Zoe, el imaginario extraterrestre y embriológico que abunda en las películas de ciencia ficción expresa la intensa envidia de útero que integra la cultura tecnológica.

Por ejemplo, en *2001: una odisea del espacio (2001: A Space Odyssey)*, el ordenador principal de la nave se recubre de un imaginario materno, incluyendo el cordón umbilical que une al astronauta con la nave. Zoe defiende la hipótesis de que hay una clara transferencia desde el útero femenino al cerebro masculino a través del estómago del hombre. Esto produce una versión actualizada del mito del nacimiento de Atenea en la mitología griega clásica. Atenea nace completamente armada, de la cabeza del padre,

---

[90] Rosalind P. PETCHESKY, «Fetal images: the power of visual culture in the politics of reproduction», en Michelle Stanworth, *Reproductive Technologies*, Cambridge, Polity, 1987 y Sarah FRANKLIN, *Embodied Progress: a Cultural Account of Assisted Conception*, Londres, Routledge, 1997.

[91] Sofia Zoe, «Exterminating fetuses: abortion, disarmament, and the sexosemiotics of extraterrestrialism», cit.

llevando grabada en su armadura la imagen de la cabeza de Medusa, congelada para siempre en su mirada terrorífica. Zoe también subraya la recurrencia de la díada padre-hija en la ciencia ficción, desde Rotwang y Maria en *Metrópolis*, a la muchacha del doctor Morbius, Alta, en *Planeta Prohibido [Forbidden Planet]*, y Rachel, la creación de la corporación en *Blade Runner*. Hay una verdadera inclinación hacia figuras inspiradas en Atenea de jóvenes guerreras al servicio del sistema sobre las que el padre, el científico o la corporación proyecta los restos animados de lo que solía ser la mujer madre-naturaleza, que ahora se halla canibalizada por una tecnomatriz en manos de las grandes empresas. El cerebro-útero de la corporación produce al «bebé de las estrellas» en un cristalino espacio geométrico cartesiano, ya que se ha convertido en la supermamá de alta tecnología integrada en avanzados circuitos computerizados. Aquí no hay una «materia húmeda», pegajosa y llena de porquerías. Afortunadamente, la pura luz de la razón también produce sus pesadillas, como las viscosas y malignas criaturas extraterrestres contra quienes espectaculares guerreros y guerreras luchan hasta el amargo final, como Ripley en *Alien*.

Frente a estos poderes maternos, corporativos y de alta tecnología, y ante estos ejemplos ominosos de la libre voluntad de las mujeres, los hombres son representados como los guerreros heroicos de la resistencia. En *Terminator 1*, el profeta masculino desciende a la tierra para preparar el terreno al salvador y asegurar que la mujer elegida reproduzca, efectivamente, al futuro Mesías, salvando así a los humanos. La ansiedad hondamente arraigada por el restablecimiento de la línea de filiación paterna se traduce en una nueva determinación masculina a hacer que las mujeres no se salgan del camino marcado. Spielberg y Lucas son los principales autores dentro de este enfoque básicamente conservador de la visión de la reproducción explotada por las corporaciones, si bien el aparato tecnológico queda a salvo detrás de su papel materno. Afortunadamente, hay excepciones. Como veremos en el capítulo 5, Cronenberg es el autor que hace aflorar la vulnerabilidad del cuerpo masculino.

Conclusión

En un giro que, a mi modo de ver, es bastante misógino, el imaginario social contemporáneo culpa directamente a las mujeres de la crisis de identidad a la que asiste la posmodernidad. En una de esas pinzas lógicas tan frecuentes en la representación de quienes son tachados de diferentes, las mujeres son retratadas simultáneamente como elementos indisciplinados que necesitan ser enderezados, las ciberamazonas necesitadas de algo de gobierno, y, no obstante, como cómplices e integradas ya en el complejo reproductivo industrial. La «madre puta» es también la «mamá en serie» que utiliza y abusa de sus poderes sobre la vida. Sofia Zoe lo expresa admirablemente cuando señala que «Supermán ha

incorporado y asumido las funciones femeninas para convertirse en una Supermamá de tecnología avanzada que nos alimenta y nos abona con comida basura, imágenes espermáticas y chips de silicona, y que nos tienta con manzanas envenenadas»[92].

Traducido al lenguaje deleuziano del devenir mujer, el femenino material/materno es, a un tiempo, el rostro despótico de la mayoría y el rostro patético de sus minorías. La cultura postindustrial libra la batalla de su propia renovación sobre su cuerpo cada vez más contaminado. Para sobrevivir, el capitalismo avanzado debe incorporar a la madre, ya que éste es el mejor modo para metabolizar a su prole. A este proceso también se le conoce como la «feminización» de las culturas avanzadas, en el sentido de lo que yo llamaría el devenir-mujer de los hombres.

Tania Modleski observa esta tendencia en el conjunto de la cultura posfeminista estadounidense contemporánea[93]. Por ejemplo, las mujeres son identificadas con los hábitos culturales consumistas más populares, esto es, intelectualmente livianos (programas de entrevistas, telenovelas, etc.), convirtiéndose, de este modo, la «feminización de la cultura» en sinónimo de ausencia de una cultura elevada. Sin embargo, los hombres continúan siendo representados como espíritus autónomos y creativos. En ciertos sentidos, se trata de la continuación de una gloriosa tradición decimonónica de ambivalencia estructural hacia las mujeres. Huyssen analiza este aspecto de manera lúcida en la paradójica identificación masculina con las mujeres que se extendió a principios del siglo XX. El «Madame Bovary soy yo» de Flaubert va codo con codo con la exclusión efectiva de las mujeres de carne y hueso de la producción literaria. Al igual que entonces en Flaubert, y que hoy en las telenovelas, esto también se plasma en la representación de las mujeres como ávidas consumidoras de literatura basura –que simboliza la vulgaridad de la cultura de masas– mientras que la cultura creativa y la tradición elevadas continúan siendo una prerrogativa de los hombres.

La serie de películas *Alien* opera una bienvenida intervención feminista en este campo. En ellas, las «nuevas monstruas» diseñadas por las tecnosociedades postindutriales se convierten en los sujetos heroicos con más probabilidades de salvar a la humanidad de su aniquilación tecnodirigida. La feminista como la última oportunidad de los humanos. De hecho, J. H. Kavanagh sostiene que *Alien* celebra el renacimiento del humanismo bajo la forma del feminismo progresista[94]. La lucha es interna a lo femenino y tiene lugar entre un femenino monstruoso arcaico representado por el *alien* y la mujer emancipada posfeminista representada por Ripley/Sigourney Weaver. El *alien* es un *phallus dentatus* nacido del

[92] Sofia Zoe, «Exterminating fetuses: abortion, disarmament, and the sexosemiotics of extraterrestrialism», cit., p. 51.

[93] Tania MODLESKI, «The terror of pleasure», *Studies in Entertainment*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1986.

[94] John H. KAVANAGH, «Feminism, humanism and science», en Annette Kuhn (ed.), *Alien Zone*, Londres, Verso, 1990.

estómago de un hombre, grotescamente erecto la mayor parte del tiempo y dispuesto a intentar violaciones orales con su cola fálica. En cambio, Ripley emerge encarnando un principio posfeminista de generación de la vida. Ella es la nueva heroína humanista, una guerrera con un corazón de oro que rescata a mascotas y a niñas del mismo modo que salva la vida de toda la galaxia; en definitiva, la mujer como salvadora del género humano.

Sin embargo, pienso que sería un final demasiado previsible si todo acabara con una Juana de Arco intergaláctica con el rostro blanco fantasmal de Sigourney Weaver que representara todo lo que el feminismo puede hacer por una especie en avanzado estado de crisis[95]. No porque salvar a la humanidad no sea una causa que no merezca la pena, sino porque se trata de un papel que históricamente las mujeres han sido llamadas a representar con frecuencia, especialmente en épocas de guerra, de invasión y de luchas de liberación o en otras formas de resistencia cotidiana. Sin embargo, las mujeres raras veces obtienen algún beneficio real respecto a su *status* en la sociedad a raíz de estos episodios de heroísmo. Consecuentemente, en los albores del tercer milenio, las condiciones de la participación de las mujeres en asegurar el futuro de la humanidad necesita ser negociado y no dado por sentado. Tal y como Barbara Krueger señala: «No necesitamos más héroes».

Por otra parte, en el marco del feminismo de la diferencia que he venido defendiendo a través de las páginas de este libro, no sería ningún triunfo lograr una inversión de la dialéctica de los sexos a favor de las mujeres –la mayoría blancas y con estudios superiores– que deje prácticamente intacta las estructuras de poder. Pienso que todas las partes saldrían más beneficiadas si las tensiones inherentes a la crisis de valores de final de siglo pudieran explotar también dentro del feminismo, poniendo sobre la palestra sus paradojas. En la medida en que estoy convencida de que el feminismo no es una búsqueda de la autenticidad absoluta, del vellocino de oro de la verdad, creo que en los albores del nuevo milenio, necesitamos aprender a manejar el arte de complicar las cuestiones con el fin de ponernos a la altura de las complejidades de nuestra era. De un lado, me gustaría que las feministas evitaran las repeticiones sin diferencia y la cruda recomposición de diferencias de poder basadas en el género y en la raza y, de otro, que rechazaran la idea igualmente insatisfactoria de un género femenino victorioso, moralmente superior, indicando el único camino hacia el futuro.

Asimismo, hay otra consideración que también puede ayudarnos a comprender la relevancia de una aproximación feminista nómada. En la posmodernidad tardía están circulando varias formas de nihilismo. Entre los diversos profetas de un destino fatal que contemplan la implosión del humanismo con un gozo en clave de tragedia, ha

---

[95] Anneke Smelik ha comentado la analogía entre Ripley y Juana de Arco, especialmente en *Alien 3*; véase, de esta autora, «Middeleeuwse maillots en de passie van Ripley. Verfilmingen van Jeanne d'Arc», *Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* 16 (1996), Amsterdam, IISG, pp. 133-141.

cobrado popularidad todo un estilo filosófico basado en la «catástrofe»[96]. Nada podría ser más dispar de la ética de la afirmación y de la sensibilidad política de los sujetos nómadas que esos «estados alterados» que proponen aquellos que celebran la implosión del sentido, de los significados y los valores en su propio beneficio. De este modo, acaban produciendo versiones histriónicas de esa megalomanía delirante contra la que yo propongo, con toda firmeza y seriedad, una definición sostenible del yo. Me parece claro que una cultura que está dominada por un imaginario tecnoteratológico, en una época de profundo cambio social e histórico, es una cultura que necesita desesperadamente *menos* abstracción y *menos* bombo. Esto tiene que ver también con la economía del espectro, es decir, el eterno muerto viviente del sistema de representación mediática: las imágenes siempre están vivas, especialmente en la era de su manipulación digital. Circulan al compás de una temporalidad regida por el presente continuo en una economía fatal/fantasmal de consumo vampirista. En consecuencia, este elemento gótico posmoderno está inundando las sociedades sumamente mediáticas de hoy. Los iconos resucitados de las estrellas siguen vivos: Marilyn y Diana, siempre jóvenes y para siempre muertas, captan, una y otra vez, incesantemente, nuestra atención.

Pienso que, en este contexto, una lectura concretamente encarnada e inscrita del sujeto como una entidad material, vitalista y antiesencialista pero sostenible puede ser un recordatorio profundamente cuerdo de las virtualidades positivas que yacen almacenadas en la crisis y en la transformación que actualmente atravesamos. Se trata de una cuestión de estilo, en el sentido de una sensibilidad política y estética. Es crucial alimentar una cultura de afirmación y goce en el intento de salir del estancamiento del fin del milenio. Cultivando el arte de la complejidad –así como la específica sensibilidad estética y política que la sostiene–, apelo a trabajar partiendo de una idea de sujeto como plano de composición de múltiples devenires. Frente a las formas contemporáneas de nihilismo, es necesaria una filosofía crítica de la inmanencia que nos permita desintoxicarnos y reordenar la agenda en la dirección de la afirmación y de una subjetividad sostenible. En este proyecto, la compañía metamórfica de los monstruos –aquellos aristócratas existenciales que ya han experimentado una mutación– puede proporcionar no sólo un consuelo, sino también un modelo ético.

---

[96] Véase, por ejemplo, Arthur KROKER y Marilouise KROKER, *Body Invaders. Panic Sex in America*, Nueva York, St. Martin's Press, 1987.

5 Meta(l)morfosis: el devenir máquina

Ahora mismo, en la ciudad, hay componentes perdidos, partículas aceleradas; hay algo que ha acabado perdiéndose, algo que se sacude, que está siendo atrapado, que se retuerce hacia el borde de su precipicio. Va a llevar a algún lado, y no es seguro. Deberías tener cuidado. Porque la seguridad ha abandonado nuestras vidas. Se ha ido para siempre. Y ¿qué hacen los animales cuando sólo se les abren peligros? Causan más peligro, más, mucho más[1].

Martin Amis, *Einstein's Monsters*

—¿Puedes oírnos?
—Sí.
—¿A qué sonamos?
—Sonáis a maquinaria.
—¿Bien?
—Es precioso.
—¿Qué tipo de maquinaria?
—Ordinaria, eterna maquinaria[2].

Leonard Cohen, *Beautiful Losers*

---

[1] Martin AMIS, *Einstein's Monsters*, Londres, Penguin, 1987, p. 32 [ed. cast.: *Los monstruos de Einstein*, Barcelona, Minotauro, 1990].

[2] Leonard COHEN, *Beautiful Losers*, Nueva York, Random House, 1966, p. 204 [ed. cast.: *Los hermosos vencidos*, Barcelona, Edicions B, 1998].

Introducción

En el último capítulo examiné algunos aspectos del imaginario social contemporáneo respecto a la tecnología, la encarnación y la diferencia sexual. Ahora, puedo pasar directamente a la cuestión de la cibertecnología. Como de costumbre, desplegaré mi argumento siguiendo un modelo no lineal, rizomático. Por un lado, sugeriré que el feminismo y otras corrientes críticas pueden utilizar las teorías del devenir para superar las lecturas conservadoras o nostálgicas de la cultura contemporánea y de las transformaciones sociales. Por otro, pienso que son necesarias intervenciones feministas enérgicas dentro del nomadismo filosófico para reinscribir las políticas de la localización y de la diferencia sexual en el sentido de una disimetría entre los sexos y, de este modo, permitir una crítica de los diferenciales de poder que están injertados en aquellas diferencias.

Tal y como sostuve en el capítulo 4, el desafío que nos lanza lo híbrido, lo anómalo o los otros monstruosos descansa en una disociación de la sensibilidad que hemos heredado del siglo XIX en la que las diferencias son patologizadas y criminalizadas. Actualmente, los críticos culturales conservadores todavía tienden a ver las anomalías o las diferencias desviadas como signos peligrosos de decadencia, es decir, moralmente inadecuadas e insostenibles desde un punto de vista epistemológico. En mi opinión, este es uno de los síntomas evidentes de ese déficit de energía imaginativa, o de absoluta miseria simbólica, que caracteriza la posmodernidad. He sostenido que, para superar esta crisis, se precisa una nueva creatividad conceptual. En este capítulo, me gustaría defender un acercamiento a los otros anómalos y monstruosamente diferentes no en tanto que marca de desprecio, sino como un despliegue de posibilidades virtuales que apuntan hacia desarrollos y alternativas positivas. Reformulado en el lenguaje de Deleuze, sería como decir que el imaginario contemporáneo cibertecnológico, que analicé ampliamente en el capítulo anterior, expresa simultáneamente dos tendencias, anhelos o pasiones políticas contradictorias. Como respuesta reactiva o negativa, expresa el miedo y las ansiedades de la mayoría encarnada en la posición de sujeto dominante del hombre blanco, heterosexual, urbanizado, titular de un patrimonio y hablante de una lengua estándar en un momento histórico en el que sus certezas se están viniendo abajo. Como gesto activo, o afirmativo y potenciador, expresa las pasiones políticas de todos los sujetos, ya partan de lo mayoritario o estén inscritos en la minoría, que han optado por las políticas transformadoras y por los procesos de devenir. Contrariamente a la opinión de la mayor parte de los deleuzianos ortodoxos, yo pienso que la simultaneidad de estas pautas de devenir, que son disimétricas en sus puntos de partida, también genera expresiones igualmente disimétricas. Por lo tanto, la economía política del miedo y del terror no afecta de la misma manera a lo mayoritario y a sus minorías.

En este capítulo, me detendré más pausadamente en un aspecto de la cultura contemporánea vivificante y, al mismo tiempo, doloroso para la arrogancia colectiva antropocéntrica heredada por los pensadores tras siglos de humanismo occidental que ha estado pre-

sente durante todo este libro, esto es, la relación entre el cuerpo y la tecnología y, más en concreto, las formas en las que actualmente lo humano está siendo desplazado hacia una esplendorosa gama de variables tecnológicas poshumanas. Localizaré algunos de estos fenómenos y trataré de señalar tanto la utilidad de una aproximación nómada a los mismos como la necesidad de reconectar aquélla a las prácticas feministas de la diferencia sexual.

Al hacer hincapié en la idea de cambios, mutaciones y metamorfosis transformadoras, he intentado replantear la unidad entre estos sistemas binarios, clásicos y polarizados. En esta tarea, las referencias al materialismo corporal y a la idea de inmanencia en Irigaray y Deleuze han sido de gran ayuda. He polemizado con Deleuze por su falta de atención a la medida en que la diferencia sexual afecta e inviste también las pautas de devenir que presenta como múltiples y complejas pero sexualmente indiferenciadas. En este capítulo, proseguiré esta hebra de pensamiento defendiendo el paralelismo y las resonancias existentes entre los cuerpos sexualizados (masculinos y femeninos) y la máquina u otro tecnológico. Además, en la discusión acerca de los *cyborgs* de Haraway efectuada al hilo de los rizomas de Deleuze, sugeriré que es crucial inventar esquemas conceptuales que nos permitan pensar la unidad y la interdependencia de lo humano, lo corporal y sus «otros» históricos en el preciso momento en el que esos otros regresan para dislocar los cimientos de la visión humanista del mundo. Sin embargo, mientras prosigo esta investigación crítica, nunca dejaré de defender que es igualmente importante no olvidar los aspectos potenciadores de la disimetría entre lo sexos, o la no coincidencia fundamental entre lo femenino y lo masculino, es decir, su inconmensurabilidad.

En medio de lo que está entre los cuerpos y las máquinas

En las páginas anteriores ya hemos visto que el imaginario contemporáneo sobre el yo corporal o sujeto encarnado es tecno-teratológico, tal y como revelan la cultura popular y especialmente el cine. Sin embargo, este vínculo asociativo también es promovido por representaciones negativas de «otros» diferentes en las que se reciclan temas e imágenes de la tradición gótica y se proyectan en los tecnomonstruos de la cultura popular postindustrial tardía. Una parte esencial de su monstruosidad es el elemento de hibridez, es decir, el desdibujamiento de las distinciones categóricas o de las fronteras constitutivas. La más importante de ellas es la distinción entre las diversas especies que marcan la distancia entre lo humano, lo animal, lo otro orgánico, lo otro inorgáncio y lo tecnológico.

El desdibujamiento de estas divisiones categóricas entre el yo y los otros crea una especie de heteroglosia de las especies, una hibridación colosal. La tecnología está en el corazón de este proceso que combina monstruos, insectos y máquinas en un acercamiento poderosamente poshumano a lo que solíamos llamar «el cuerpo». Decir que esto produce una transformación de la identidad, de la sexualidad y del cuerpo es, en el

mejor de los casos, un eufemismo. Arthur Kroker sintetiza el contexto posmoderno al sostener que los humanos

> ya no son el sujeto cartesiano del pensamiento, sino, por el contrario, una subjetividad fractal inmersa en una cultura ultramoderna en la que el lenguaje del poder es la ciencia del pánico: se ha suprimido el raciocinio del exceso por un procesamiento paralelo como forma epistemológica de la conciencia posmoderna [...]; el cuerpo capaz de regularse a sí mismo y centrado geométricamente ha desaparecido y su lugar ha sido ocupado por tecnologías del cuerpo inmune como elementos fundamentales de una economía libidinal que produce como condiciones necesarias de su funcionamiento el cuerpo tóxico y la estética de diseño; y también es el fin de las perspectivas unívocas (fundadas), mientras asistimos a la implosión fatal de la perspectiva en el ciberespacio de la tecnología virtual[3].

Para tratar de comprender como se ha llegado hasta aquí, intentaré trazar una cartografía.

Es sobradamente conocido que hasta ahora las máquinas debían imitar y sustituir al ser humano. Sin embargo, cómo funciona esto exactamente y cuáles son en realidad sus implicaciones no es algo sencillo en absoluto. Georges Canguilhem sostiene que el artefacto tecnológico lleva implícito una especie de antropomorfismo primitivo, el cual está inscrito en toda la historia de la tecnología[4]. Esta aseveración de la primacía del organismo vivo, biológico, sobre el tecnológico implica que el otro mecánico o tecnológico imita al organismo orgánico o vivo. A decir verdad, Canguilhem también sostiene que el organismo vivo es algo más que la suma de sus partes orgánicas. Ésta es una de las razones por las que el discurso sobre la interacción entre lo humano y lo tecnológico, lo orgánico y lo inorgánico, desafía el poder de la razón teorética. En opinión de Canguilhem, el otro tecnológico excede la capacidad de la filosofía para representarlo teoréticamente porque marca una relación, un proceso, y representar procesos no es algo en lo que se destaque la razón filosófica.

Esto se presenta con una fuerza especial en la réplica tecnológica, el autómata o la máquina antropomorfa. Canguilhem estudia la historia de estas máquinas y sus intentos de reproducir las funciones y las estructuras del organismo humano. Todas las tecnologías se convierten en biotecnologías. Especialmente desde el siglo XIX, la cultura occidental se ha enfrentado a la promesa o a la amenaza de la meta(l)morfosis, es decir, de un devenir-máquina genérico. La gran ventaja de la biofilosofía tecnofílica de Canguil-

---

[3] Arthur KROKER, «Panic value; Bacon, Colville, Baudrillard and the aestheics of deprivation», en John Fekete (ed.), *Life After Posmodernism. Essays on Value and Culture*, Nueva York, Saint Martin's Press, 1987, p. 181.

[4] Georges CANGUILHEM, *Le Normal et le pathologique*, París, Presses Universitaires de France, 1966.

hem descansa en su capacidad para sentar las bases de un replanteamiento de la relación simbiótica entre lo humano y lo tecnológico. Así pues, yo diría que la obra pionera de Canguilhem sobre la teratología científica es uno de los orígenes genealógicos del pensamiento *cyborg* contemporáneo. Una de las consecuencias que se derivan de este enfoque es que la tecnología no es sólo la expresión del deseo de dominio, sino, también, un objeto de deseo, de curiosidad y de implicación afectiva. En las páginas posteriores sostendré que este antropomorfismo tecnofílico tiene, por lo tanto, dos efectos colaterales: en primer lugar, la erotización del otro tecnológico como sustituto sexual y, en segundo, la edipización de la interacción entre el ser humano y la máquina.

El autómata es una máquina con la apariencia externa de un ser humano, capaz de generar su propia energía y de seguir un programa preestablecido. De este modo, combina y encarna los rasgos distintivos del otro tecnomonstruo en la medida en que es inorgánico pero funcional, lo que quiere decir que interactúa con los humanos en términos de utilidad y productividad. Las palabras clave que distinguen a estas máquinas antropomórficas del resto son la programabilidad y la funcionalidad. Ellas han asediado la imaginación humana desde la antigüedad, mucho antes de la realización mecánica de réplicas perfectamente funcionales. Por ejemplo, en los mitos griegos la destreza tecnológica es representada con la mayor ambivalencia como algo divino pero, a la vez, demoníaco. Éste es el caso del dios Vulcano, el herrero deforme y condenado a fabricar en las entrañas de la tierra, como algunos insectos, las herramientas y las armas que cambiarían para siempre el rostro de la tierra. Como señala Fiedler, mitad dios y mitad esclavo, el maestro artesano es objeto tanto de admiración como de repulsa[5].

Aunque el término «monstruo» debe reservarse para entidades animadas u orgánicas, yo defendería una analogía estructural entre el monstruo orgánico y el otro tecnológico o antropomorfo. De hecho, las réplicas, los robots o los autómatas tienen el mismo efecto metamórfico sobre los observadores humanos que los monstruos analizados en el capítulo 4. Son objeto de deslumbramiento y de terror, de repulsa y de deseo. En tanto que réplicas, representan un reensamblaje de partes orgánicas, a menudo montadas siguiendo un orden nuevo. La regla que rige la organización de los órganos en estos cuerpos monstruosos es la del exceso, la carencia o los desplazamientos.

Muy frecuentemente, por razones de conveniencia, así como de diversión, la recomposición de las partes orgánicas en el doble mecánico expresa una colección alternativa de sexualidades, morfologías y formas y funciones corporales. En este sentido, la máquina tecnológica y antropomorfa es producto de proyecciones imaginarias y de la fantasía. Es mitad insecto y mitad metal, como en la peor película de ciencia ficción de terror. El propio autómata se presta a estos tratamientos fantasmáticos, desempeñando, por lo tanto, un papel

[5] Leslie FIEDLER, *Tyranny of the Normal. Essays on Bioethics, Theology and Myth*, Boston, David R. Godine, 1996.

paradójico dentro del discurso científico. Por un lado, ejemplifica la potencia de la racionalidad científica para dominar la vida y a los seres vivos y, por otro, desafía la capacidad de comprensión racional. Sin lugar a dudas, aunque no le falte identidad en sí misma, la réplica mecánica es también un otro. Ocupa, por consiguiente, una posición formalmente análoga a la de los «otros» clásicos de la modernidad que perfilé en el capítulo 1, los otros sexuales, étnicos y naturales. En este sentido, encarna la paradoja de una singularidad irreductible que sirve como modelo de expresión para las facultades humanas más íntimas, mientras que las representa como funciones externas y autónomas del sujeto.

Este nivel de complejidad crea analogías entre el autómata y los otros monstruosos. Al igual que la réplica frankenstiniana, el autómata es una mezcla de partes y de órganos separables, un *collage* o montaje de piezas diversas. Así pues, es engañosamente funcional y, en tanto que es producto de la imaginación tanto como de la razón, el autómata está marcado por la ambigüedad y la polivalencia. Aparentemente, llega tan lejos como los humanos en su imitación de la materia viva y, sin embargo, es sólo un esquema racionalista, cerrado sobre sí mismo y básicamente inservible. Está conectado al monstruo a través de la mezcla de fascinación y de horror que provoca por ser una figura tan liminal entre dos mundos. Dispara el libre juego de la imaginación de un modo no muy distinto a como lo hacen la cabeza de Medusa de Freud y otras figuraciones de lo monstruoso del femenino materno. Las primeras versiones históricas del robot fueron vistas como semimágicas y despertaron, por lo tanto, reacciones tanto de amor como de miedo. El autómata es un monstruo porque desdibuja las fronteras, mezcla los géneros, desplaza los puntos de referencia entre lo normal –en el doble sentido de normalidad y normatividad– y sus «otros».

La simulación de lo humano adquiere un carácter especialmente fuerte en función del grado de precisión con el que el otro tecnológico imita las energías, la actividad y los órganos sexuales. Las máquinas reviven una estructura libidinal básica que mimetiza el funcionamiento de la energía sexual. Ellas cuestionan las fronteras entre lo funcional y lo gratuito, la productividad y el derroche, la moderación y el exceso. Las máquinas efectúan conexiones; en ellas, ruedas dentadas, clavos y tubos se penetran mutuamente con una energía arrolladora e inexorable. Desde Eisenstein hasta Cronenberg, el poder erótico de la máquina no ha dejado de impresionar a cineastas, artistas y activistas. Algunos de ellos no han vacilado en acentuar la teatralidad de las máquinas, su puro valor figurativo e improductivo en calidad de «máquinas célibes», es decir, de puros objetos de juego y de placer despojados de toda funcionalidad. Cualquier persona que haya admirado la fuente diseñada por Tanguely ubicada a las puertas del Centro Pompidou en París o cualquiera de los «objetos» de los surrealistas reconocerá esta sensación. La gratuidad es un elemento central del poder erótico de la máquina. Asimismo, su función decorativa ha sido explorada y explotada en los mecanismos de relojería, en las cajas de música, en los organillos y en todo tipo de *tableaux vivants* y,

desde el siglo XVII, en las muñecas y en los juguetes de los ricos y los poderosos. Al igual que los monstruos, los autómatas están ahí para exhibirse y hacer las delicias de los niños de todas las edades.

Además, las máquinas antropomorfas, al ser erotizadas como objetos de proyección imaginaria y de deseo, excitan nuestra curiosidad sexual y despiertan todo tipo de interrogantes sobre la sexualidad y la procreación. Por ejemplo, en el Renacimiento, dada la ausencia de unas líneas de demarcación claras entre lo humano y las ciencias exactas, el autómata estuvo explícitamente envuelto en el debate sobre la reproducción artificial de la vida. Ambas cuestiones, la máquina y la reproducción artificial, se encuentran unidas de manera intuitiva en la imaginación alquímica. Así pues, las teorías de Paracelso del *homunculus* vienen a ser la expresión más explícita de esta etapa en la imaginación científica. Basadas en la idea de la primacía del esperma como agente de la concepción, tienen como objeto el nacimiento extrauterino y sirven de apoyo a las fantasías de autofecundación. El siglo XVIII marca el comienzo del periodo de reflexión filosófica sobre las máquinas, contando con Descartes, Leibnitz y Pascal entre los primeros en construir autómatas y en quedar fascinados por ellos. La réplica mecánica del ser humano ejemplifica las cualidades de éste y también su trascendencia. De hecho, es tanto la aplicación rigurosa de la racionalidad científica como un modelo para la misma, puesto que su lógica es ampliamente superior a la del ser humano. El autómata es el artefacto ideal, un artificio que desvela, y aplica, las reglas de la inteligencia humana. Señala la incómoda proximidad entre lo orgánico y lo inorgánico, así como entre lo animado y lo inanimado. Un cuerpo sin alma se encuentra en el corazón del problema cartesiano del dualismo. El racionalismo materialista del siglo XVII coloca al autómata en el lado de los animales desalmados, pero, a la vez, le hace plantear las cuestiones clave de las fronteras y, por lo tanto, de los límites de demarcación entre el ser humano y sus otros, ya sean animales o máquinas.

En la modernidad, estas líneas de demarcación se recombinan y desdibujan. Siguiendo la genealogía de Foucault, me gustaría indicar que la modernidad pone en tela de juicio las distinciones clásicas y racionalistas entre la mente y el cuerpo para, en su lugar, plantear como un problema en sí mismo la cuestión de la estructura de la encarnación humana. Las estructuras y las funciones del organismo vivo *(bios)* emergen como un elemento específico que demanda nuevas herramientas de análisis. Las capacidades tomadas por inherentes del organismo vivo, *zoe*, desafían las jerarquías discursivas tradicionales. Darwin, Freud y Nietzsche aúnan sus fuerzas, si bien de modos radicalmente distintos, para descentrar la equivalencia entre la subjetividad y la conciencia racional. El psicoanálisis culmina la «escisión» del sujeto trazando una línea de demarcación formidable entre los procesos conscientes y los inconscientes. El artefacto tecnológico viene a inscribirse en esta zona conflictiva e intermedia.

Así, la máquina de vapor suministra a Freud la metáfora fundamental del deseo libidinal. En sintonía con los postulados de la mecánica decimonónica y con las leyes de la ter-

modinámica, la visión del sujeto libidinal como una máquina de vapor anuncia la crisis del humanismo y abre simultáneamente la dimensión del inconsciente como una energía sin explotar. En su influyente clasificación de los artefactos tecnológicos, Wiener definió el siglo XIX como la edad de la máquina de vapor[6]. El discurso psicoanalítico sobre la libido como motor oculto del sujeto conecta el deseo con lo maquínico, o tecnológico, de formas tanto internas –la libido como energía incorporada y que imprime movimiento al sujeto– como externas, que apuntan, en cambio, hacia la creciente estandarización de la existencia humana y traducen en las tensiones y en las neurosis lo que los pacientes de Freud sacan a relucir en el psicoanálisis. En ambos casos, el factor tecnológico actúa como un poderoso tendedor de puentes o intermediario en el diseño del contexto de la modernidad.

Tal y como sostuve en la sección anterior, en la medida en que este cuerpo tecnológico otro cumple una función tanto metamórfica como paradigmática en la representación del organismo humano, también desempeña el papel de metáfora sexual. El otro tecnológico o mecánico posee una carga libidinal en tanto que representa una conexión, un eslabón o un intermedio. Tales zonas de transición están destacadamente marcadas por el género. De este modo, una de las imágenes clásica de la utopía moderna, la película *Metrópolis*, de Fritz Lang, representa la tecnología tal y como se encarna en un robot femenino. Esta «vampiresa mecánica»encarna una ambivalencia fundamental en la relación con la tecnología en la medida en que, por un lado, enfatiza su potencial destructivo y, por otro, su fuerza para estimular la euforia y el progreso[7]. Huyssen afirma que el hecho de que el androide sea agraciado con una forma femenina, mientras que su creador es masculino, es un *topos* tan obvio que Lang, el director, ni siquiera siente la necesidad de explicar los rasgos femeninos del robot, puesto que, al igual que la mujer y la naturaleza, es un otro firmemente bajo el control masculino y sometido por completo a su deseo. Ya sea en el papel de la madre-virgen o de la vampiresa-prostituta, el robot recicla las fantasías masculinas fundamentales sobre la mujer.

Uno de los orígenes de María, el robot femenino retratado en *Metrópolis*, es el androide femenino Hadaly que aparece en la obra maestra de Villiers de L'Isle-Adam, *La Eva futura*, donde la estética moderna de la máquina se ejemplifica bajo múltiples formas[8]. En primer lugar, modela al otro tecnológico en un molde de mujer y en un estilo femenino. Contrariamente a Mary Shelley, quien rechaza reproducir el doble de la mujer y, de este modo, condena a Frankenstein al desagradable papel de «máquina célibe», estéril, el imaginario tecnológico decimonónico no tiene reparos en actualizar la invención del robot femenino ideal.

---

[6] Norbert WIENER, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Nueva York, John Wiley, 1948.

[7] Andreas Huyssen, *op. cit.*

[8] Augusto Villiers de l'Isle-Adam, *L'Eve Future*, París, José Corti, 1977 [ed. cast.: *La Eva futura*, Madrid, Valdemar, 1998].

En segundo lugar, la máquina antropomorfa de la modernidad funciona mediante la estética de la semejanza. Hadaly es la réplica exacta de la redomadamente humana Alicia Clary. Su doble monstruosidad obedece tanto a la perfección de su similitud como también a su nacimiento antinatural y artificial. La distancia entre el original y la copia, la naturaleza y la cultura, juega en detrimento del primer elemento del par. Alicia, la mujer encarnada, está dotada de una belleza suntuosa pero de una mente muy mediocre. En su vivo deseo por alcanzar la perfección, el técnico creador Edison asume el papel de un Prometeo moderno de la razón y fabrica un alma apropiada para la belleza divina de Alicia mediante una técnica especial llamada «foto-escultura»[9]. De este modo, la mujer empírica es fotoesculpida y proyectada sobre un androide artificial llamado Hadaly. En el siglo XIX, tal y como Wollen ha sostenido, el otro es todavía un artefacto sumamente singular y personalizado que se presta a ser objeto de fantasías eróticas.

En tercer lugar, esta operación sumamente sexualizada y marcada por el género es presentada como un elemento de vital importancia para la lógica de la economía de mercado decimonónica. *La Eva futura* expresa un *topos* dominante en el imaginario social de la modernidad, el deseo de perfeccionar al sexo femenino como un cuerpo «otro» mercantilizado, maquínico y convertido en fetiche. Tal y como Raymond Bellour ha señalado[10], Hadaly es la pura manifestación de la cultura industrial que inventará el término robot en 1920 para designar a la nueva clase de esclavos industriales, ya que ella está hecha a la imagen del hombre, el cual está hecho a la propia imagen de Dios[11]. Es inocente, es bíblica y es el principio de la reproducción mecánica en tanto que redefine la relación entre el original y la copia. Igualmente, como corolario, también entraña la pérdida del «aura», es decir, que el asombro y el temor que suscita esta mezcla de poderes demoníacos y mágicos tradicionalmente se asocia a las réplicas[12].

En cuarto lugar, el robot es, en realidad, mejor que el ser humano, en la misma medida en que la copia es superior al original. Esta superioridad se define no sólo en términos estéticos sino morales. La réplica maquínica ha sido perfeccionada: es el artificio elevado al grado más alto posible de sofisticación. La civilización industrial es muy superior a la naturaleza y el autómata representa una superficie que aguarda para ser activada, exactamente igual a como en el pensamiento cristiano el cuerpo espera la llegada de la mente para empezar a vivir. *Bios* triunfa sobre *zoe*. Sobre este punto, el para-

---

[9] *Ibid.*, p. 259.

[10] Raymond Bellour, *op. cit.*

[11] El término «robot» fue acuñado por el escritor checo Karel Capek en 1917, a partir de la palabra checa cuyo significado es «esclavo». En 1920, Capek publicó la obra futurista titulada *R.U.R* [ed. cast.: *R.U.R*, Madrid, Centro de Publicaciones del Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, 1971].

[12] Véase Walter BENJAMIN, «The work of art in the age of its mechanical reproduction», *Illuminations*, Nueva York, Schollen Books, 1968, pp. 217-251.

lelismo más estrecho que se puede establecer es el que se da entre el cadáver y el robot, en tanto que ambos inciden en el problema de encontrar una fuente de energía que les permita funcionar. Al igual que un alma que busca encarnación, o que una pieza de metal que se enciende gracias a la fuerza divina de la electricidad, el robot (femenino) es una vida potencial que anhela ser materializada. La metafísica de la sustancia y la cuestión de la energía y del movimiento son zanjadas gracias a la mediación de la réplica tecnológica.

En quinto lugar, todo ello está relacionado con la cuestión de la identidad femenina o del «oscuro misterio» de la feminidad. La idea del extrañamiento de la mujer de ella misma era bastante común en 1889 y los científicos, encabezados por Charcot y por su alumno Freud, buscaban una respuesta al misterio. En *La Eva futura* el problema de la identidad está ligado a la cuestión de la satisfacción del deseo en el hombre y, al igual que Pigmalión, el androide femenino es una emanación del inconsciente masculino y del nuevo espíritu de la época y del género humano. Sin embargo, aunque la génesis de Hadaly nos es sobradamente conocida, en la medida en que ella es un artefacto, acabamos por perder de vista el sello del padre. Al sustituir a Alicia Clary, Hadaly se escabulle exitosamente de la labor de Edison, así como de su poder y de su saber. La obra de arte es eliminada y, en su lugar, aparece un sujeto. Este sujeto emancipado invalida la firma del padre, así como la propia identidad de éste, en un movimiento que traslada al dominio de la monstruosidad el juego de las semejanzas extraordinarias[13]. Villiers escenifica el sueño decimonónico dando un nuevo giro a la imagen del cuerpo-máquina, pero se implica en un juego espinoso con el sexo. A pesar de que pueda estar equipada con un cuerpo sublime, Hadaly sigue siendo completamente ideal. Su sobrecogedor atractivo sensual, que ha sido tomado prestado de la belleza de Alicia, se espiritualiza puesto que también ella es un ángel de fuego y de luz, un símbolo de la electricidad. Ella es asexuada y, a la vez, está sumamente erotizada. En cierto sentido, la idea se condensa, sencillamente, en que Hadaly es un cuerpo sin cuerpo. Para una máquina, la genitalidad y la capacidad para procrear son imposibilidades, al igual que para el monstruo de Frankenstein. Edison propone a lord Ewald una mezcla de hipnosis y de amor, o, más bien, un estado de amor bajo hipnosis. Liberada de toda sexualidad, fijando el amor en el ardor de su primer momento, esta androide induce una forma de erotismo trascendental.

Felicia Miller Frank llama la atención sobre una de las paradojas del tecnocuerpo femenino[14]. Su sublime voz femenina es un ingrediente vital del poder de Hadaly: de hecho, ella es un cuerpo-máquina acústico, o caja de música antropomorfa. Hadaly es la

---

[13] Marie-Helene Huet, *op. cit.*

[14] Felicia Miller FRANK, *The Mechanical Song. Women, Voice and the Artificial in Nineteenth-Century French Narrative*, Standford, Standford University Press, 1995.

mujer fonógrafo, «la portadora artificialmente encarnada de una voz desencarnada»[15]. La objetificación de su voz emula la continua objetificación de la mujer en la sociedad. En este sentido, es el lugar de una gran ambivalencia que se hace eco de la plenitud afectiva del cuerpo de la madre, pero también socava la posibilidad de una subjetividad femenina. Sin embargo, ella indica igualmente, con una gran fuerza, la llegada de una nueva era en la que lo humano tendrá que vérselas con la innovación tecnológica.

Constance Penley afirma que, entre 1850 y 1925, aproximadamente, numerosos artistas, escritores y científicos construyeron, ya fuera con la imaginación o en la realidad, máquinas antropomorfas para representar la relación del cuerpo con lo social, las relaciones entre los sexos, la estructura de la psique, o el funcionamiento de la historia[16]. De modo característico, la máquina célibe, como a menudo se la denomina, es una máquina cerrada y autosuficiente. Entre sus temas más recurrentes se encuentran la ausencia de fricciones, en ocasiones perpetua, la motricidad, una edad ideal y la posibilidad mágica de su reversión, la electrificación, el voyeurismo y el erotismo masturbatorio, el sueño de la reproducción artística mecánica y el nacimiento artificial o reanimación. Sin embargo, independientemente de lo complicada que llegara a ser la máquina, el control sobre la suma de sus partes reside en un astuto productor que, por lo tanto, la somete a una fantasía de clausura, de perfección y de dominio. Asimismo, Penley sugiere que las exigencias precisas de la máquina célibe, como son el movimiento perpetuo, la reversibilidad del tiempo, el mecanicismo, la electrificación, la animación y el voyeurismo tienen características que nos recuerdan a otro aparato de la modernidad: el cine.

Durante la era posmoderna, y especialmente desde la coyuntura posnuclear, la configuración de la réplica tecnológica se ve considerablemente alterada. Tal y como sostuve en el capítulo 4, con la energía nuclear, y los efectos colaterales medioambientales y genéticos relacionados con la misma, la ciencia y la tecnología han dejado de ser la plasmación de un futuro de liberación, transmitiendo, en cambio, la nueva economía política del miedo al accidente o a la catástrofe inminente. Desde la década de los cincuenta, las películas de terror muestran la secuencia extraterrestre-monstruo-otro como un proceso tecnodirigido de involución o de desastre revelando el modo en el que el imaginario del desastre viene a marcar a la sociedades avanzadas. La radiación nuclear, así como toda una gama de contaminaciones, virales en su estructura y medioambientales en sus expresiones, son las responsables de la regresión que acusa la evolución humana. El organismo humano implosiona bajo esta tensión y, de este modo, expone la vulnerabilidad de la especie. Así pues, se establece una conexión explosiva entre lo humano, la tecnología, el entorno natural y los rasgos evolutivos de la humanidad

[15] *Ibid.*, p. 5.
[16] Constance Penley, «Feminism, firm theory and the bachelor machines», *M/F* 10 (1985), p. 39.

ensalzados y, a la vez, desafiados por las nuevas tecnologías. La era histórica de la posmodernidad está marcada por una nueva y perversamente fructífera alianza con la tecnología que subraya la proximidad, la familiaridad y la progresiva intimidad de la relación entre lo humano y el universo tecnológico. En una época en la que se están produciendo relocalizaciones tan importantes en las prácticas culturales y políticas de interacción con el universo tecnológico, yo haría un llamamiento a resistirse tanto a la atracción fatal de la nostalgia como a las fantasías de las tecnoutopías. Más adelante, volveré sobre este tema.

En mi opinión, frente a estas tendencias regresivas, los géneros culturales «menores» cultivan una lúcida ética de la autoconciencia. Algunos de los seres más morales que quedan en la posmodernidad occidental se encuentran entre los escritores de ciencia ficción. Al recrearse en la muerte del ideal humanista del «Hombre», ellos consiguen inscribir esta pérdida –y la inseguridad ontológica que entraña– en el corazón (muerto) de las preocupaciones culturales contemporáneas. Tomándose el tiempo necesario para simbolizar la crisis del humanismo, estos creadores literarios llevan la crisis a su más íntima resolución y, al hacerlo, retiran la capa de nostalgia que cubre las inadecuaciones del actual (des)orden cultural. Me gustaría señalar que algunas de las intervenciones más innovadoras en torno a la crisis contemporánea han sido protagonizadas por feministas culturales y por activistas de los medios de comunicación como las *riot girls* y otras «ciberfeministas». Algunas de estas mentes creativas son propensas a la teoría, mientras que otras –como las escritoras feministas de ciencia ficción y diversas «fabuladoras» como Angela Carter, Laurie Anderson y Kathy Acker– eligen la fórmula de la ficción y el formato multimedia[17].

Sin embargo, sería un error pensar que el ciberimaginario de los tecnocuerpos es meramente un síntoma del miedo, o una tendencia cultural, una figuración literaria o utópica carente de implicaciones sociales, económicas y políticas sustanciales. Pienso, por el contrario, que el ciberimaginario es un elemento poderosamente activo en todo el tejido social y en todos los modos de representación inducidos por nuestra cultura al día de hoy. Claudia Springer sostiene que actualmente circula un discurso que celebra la unión de los humanos y de la tecnología electrónica con un éxito equiparable tanto en la comunidad científica como en la cultura popular[18].

Por lo tanto, quisiera partir de la asunción de que el *cyborg*, en tanto que cuerpo maquínico potenciado mediante la tecnología, es la figuración social y discursiva dominante de la interacción entre lo humano y la tecnología en las sociedades postindustriales. Asimismo, es una cartografía viva o activa y materialmente inscrita del tipo de

---

[17] Marleen BARR, *Alien to Femininity: Speculative Fiction and Feminist Theory*, Nueva York, Greenwood, 1987.

[18] Claudia SPRINGER, «The pleasure of the interface», *Screen* 32:3 (otoño de 1991), pp. 303-323.

relaciones de poder que están operativas en la esfera social postindustrial. Así pues, Chasin sostiene que la tecnología electrónica, principalmente el ordenador, trastocó de una manera creativa las viejas distinciones entre el ser humano y las máquinas, o entre los humanos y los no humanos. Bajo este prisma, las máquinas electrónicas resultan bastante emblemáticas en la medida en que son inmateriales, consistiendo en cajas de plástico y cables de metal que transportan información. No «representan» nada, sino que, por el contrario, transmiten instrucciones claras y reproducen modelos de información precisos. Funcionan, y, al hacerlo, condensan a la perfección la genealogía de las máquinas como esclavas industriales.

Sin embargo, la información contemporánea y las tecnologías de la comunicación van aún más lejos. Exteriorizan y duplican electrónicamente el sistema nervioso humano provocando un desplazamiento en nuestro campo de percepción, en tanto que los modos de representación visuales han sido sustituidos por modos de simulación neurosensoriales. Las imágenes pueden ser disparadas sobre la corteza y no meramente proyectadas en la retina. Este desplazamiento no está exento de implicaciones para la conciencia humana y sus relaciones con la percepción sensorial de datos. Como Cecil Helman observa:

> Actualmente hay prótesis de plástico, de metal, de nailon, o de goma. Hay válvulas coronarias y huesos artificiales, arterias sintéticas, córneas, articulaciones, laringes y miembros, dientes y esófagos. Hay máquinas implantadas dentro del cuerpo y, fuera, en la superficie. Ahora, el corazón late al compás eléctrico de un minúsculo marcapasos. Hay audífonos y pulmones de acero, máquinas de diálisis e incubadoras. En este siglo ha nacido un cuerpo nuevo, precursor de los *cyborgs*[19].

En la era de la inteligencia artificial proliferan las ciberentidades y los tecnoorganismos. Scott Bukatman sostiene que «sólo el ordenador es narrado como una extensión prostética, como una sustancia adictiva, como un espacio en el que introducirse, como una intrusión tecnológica en las estructuras genéticas del ser humano y, finalmente, como un sustituto de lo humano en un mundo poshumano»[20]. La escalada de la interfaz entre lo humano y la máquina electrónica es, en sí misma, reveladora. Se inicia con la yuxtaposición y pasa a la imposición hasta que, finalmente, la tecnología sustituye a lo humano. Bukatman sostiene que esta proyección del yo físico en un entorno artificial induce un sueño de identidad terminal fuera del cuerpo, una especie de «cibersujeto»[21]. Esto ejem-

---

[19] Cecil HELMAN, *The Body of Frankenstein's Monster. Essays in Myth and Medicine*, Nueva York y Londres, W. W. Norton Company, 1991, p. 25.

[20] Scott Bukatman, *op. cit.*, p. 259.

[21] *Ibid.*, p. 187.

plifica las peores tendencias de desencarnación posmoderna y de las fantasías *new age* de redención cósmica mediante la tecnología (pensemos en el «niño de las estrellas» de la película *2001: una odisea del espacio*). En última instancia, estas diferentes formas de escapar del cuerpo tienden a insinuar, o a anhelar, la abolición de la muerte desde una perspectiva evolutiva de superación de lo humano.

En el ciberuniverso que habitamos, creo que ha emergido una forma de relación bastante compleja en la que la conexión entre la carne y la máquina es simbiótica, y que podemos describir óptimamente como un vínculo de dependencia mutua. Esto genera algunas paradojas significativas, especialmente en lo que respecta al cuerpo humano. Por un lado, se niega el lugar corpóreo de la subjetividad mediante una fantasía de fuga y, por otro, simultáneamente se intensifica o se refuerza. Balsamo subraya la paradójica concomitancia de efectos que se produce alrededor de los tecnocuerpos:

> Cuando la tecnociencia proporciona incluso la posibilidad real de la sustitución de las partes del cuerpo, también permite un sueño fantástico de inmortalidad y de control sobre la vida y la muerte. Sin embargo, estas creencias sobre la «vida» tecnológica del cuerpo que depara el futuro se complementan con un palpable miedo a la muerte y a la aniquilación ante amenazas corporales incontrolables y espectaculares como los virus resistentes a los antibióticos, la contaminación indiscriminada o las bacterias que se alimentan de carne[22].

Una de las formas en las que la cultura contemporánea ha cumplido explícitamente la fantasía frankenstiniana se encuentra en la proliferación de los transplantes y de los implantes en una cirugía de «repuestos», o tecnología del cuerpo ligada a las prótesis. De hecho, ¿qué parte de realidad encierra la fantasía de la fusión cibernética entre el cuerpo humano y el sistema de asistencia tecnológica? R. M. Rossiter ha analizado la interacción entre el ser humano y la máquina en el caso de los pacientes sometidos a tratamiento con diálisis antes y después de una operación de transplante[23]. En su análisis, destacan los conflictos de dependencia, así como las disfunciones psicosexuales ligadas al sentido de intrusión y de mutilación del propio cuerpo. El órgano transplantado (el nuevo riñón) tiende a convertirse en un lugar de conflicto en la medida en que es una fuente de fantasías que giran, o bien en torno a un otro maligno, o bien, por el contrario, a un bebé que necesita ser alimentado. Igualmente propicia la identificación con el donante o con el cadáver del donante. Un hecho aún más conmovedor reside en hasta qué punto el órgano donado es construido como un intruso que interrumpe o acaba definitivamente con la

---

[22] Anne BALSAMO, *Technologies of the Gendered Body*, Durham, Duke University Press, 1996, pp. 1-2.

[23] R. M. ROSSITER, «Life with artificial organs: renal dialysis and transplantation», en Eric Shepherd y J. P. Watson (eds.), *Personal Meanings*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1982.

relación del paciente con la máquina de diálisis. El sistema de asistencia vital se había convertido en un lugar maternal y reconfortante de seguridad semimágica y también de suspensión de la responsabilidad y del juicio. Por lo tanto, el órgano dador de vida puede ser percibido como un invasor y como un agente destructivo.

Celia Lury también analiza el surgimiento de una «cultura de la prótesis» que desafía el individualismo posesivo y algunas de las facultades tradicionales del ser humano, como la conciencia, la encarnación y la unidad[24]. Actualmente, las mismas están siendo sustituidas por la experimentación, las negociaciones y los entornos artificiales. La economía política de la mercantilización promueve el robo de órganos a escala global. La «máquina madre» que describí al final del capítulo 4 marca la fusión del útero con los ordenadores conectados en red. De hecho, el córtex y la columna vertebral son el último «cable axial»[25]. El cuerpo está plenamente inmerso en un flujo de efectos tecnológicos.

Vivian Sobchack, al hablar de su experiencia al someterse a una grave operación de cáncer en un muslo que concluyó con una inevitable amputación y con la implantación de una pierna artificial, nos hace recuperar, literalmente, el juicio al recordarnos el dolor de convertirse, de verdad, en una *cyborg*[26]. Las heridas y la privación que se impone sobre el sujeto corpóreo son de tal calibre que frustran cualquier fantasía de sustitución por una máquina. En sentido opuesto, Sobchack ofrece un recordatorio poderoso y sugerente:

> El gran número de intervenciones quirúrgicas a las que he sido sometida y mi experiencia con una prótesis me han enseñado que, si queremos sobrevivir al próximo siglo, debemos contestar todo discurso milenarista que descontextualice nuestra carne traduciéndola en signos carentes de sentido o la digitalice en el ciberespacio [...]. Aunque funciono gracias a una prótesis, no soy un *cyborg*. A diferencia de Baudrillard, no he olvidado la finitud y las nudas capacidades de mi carne ni, lo que es más importante, que tampoco deseo escapar de ellas[27].

Sobchack no es la única en descubrir la fragilidad de su relevante yo encarnado, tanto como forma de resistir a la euforia que rodea las nuevas tecnologías como en tanto que fundamento de una ética del reconocimiento de una humanidad común –aunque tecnológicamente potenciada– y de nuestra condición compartida de seres mortales. El aspecto

---

[24] Celia LURY, *Prosthetic Culture. Photography, Memory and Identity*, Londres y Nueva York, Routledge, 1998.

[25] Phillip HAYWARD y Tana WOLLEN (eds.), *Future Visions: New Technologies of the Screen*, Londres, British Film Institute, 1993, p. 6.

[26] Vivian SOBCHACK, «Beating the meta/surviving the test or how to get out of this century alive», *Body & Society* I 3-4 (noviembre de 1995).

[27] *Ibid.*, p. 209-210.

ético resulta crucial en todo el debate en torno a los sujetos no unitarios, los cuerpos sin órganos y los órganos desprendidos de los cuerpos. Me gustaría añadir a esta lista la cuestión del *status* de la diferencia sexual, a la que regresaré en una sección posterior.

Bios/zoe encuentra a *technos*

Contra la metafísica

El nomadismo filosófico reconoce el *status* tecnocultural de la corporeidad contemporánea, pero también pone en tela de juicio algunas de sus tendencias nihilistas o autodestructivas referidas a los conceptos fundamentales del materialismo corporal y de la inmanencia. En las páginas siguientes, argumentaré que el énfasis que Deleuze deposita en el vitalismo y en la complejidad antiesencialistas no es un disparo de salida para las fantasías cibernéticas de fuga del cuerpo sino, por el contrario, una rigurosa apelación a un replanteamiento de la encarnación humana siguiendo un modelo coextensivo con nuestro hábitat tecnológico. Deleuze muestra que las ideas establecidas tanto sobre lo orgánico como sobre el mundo mecánico están igualmente basadas en lo molar, lo sedentario, o lo mayoritario. Desde una perspectiva tecnológica, acaban alumbrando la visión humanista de una serie de partes ensambladas cuyo trabajo en común crea un todo armonioso y en perfecto estado de funcionamiento. Frente a esta lectura holística del mundo mecánico, Deleuze defenderá un enfoque molecular y maquínico que gravita en torno a devenires carentes de finalidad o de un objetivo último, una especie de «devenir máquina célibe» generalizado.

En Deleuze, el punto de partida es análogo al del devenir animal, a saber, que la idea occidental de la máquina está impregnada de presupuestos platónicos acerca de una división fundamental entre el ser humano y sus otros, sean éstos tecnológicos o biológicos, racializados o sexualizados. Entre el ser humano y la máquina hay una división ontológica que es constitutiva de la subjetividad humana. Heidegger lo expone claramente:

> En su esencia, la tecnología es un destino dentro de la historia del ser y de la verdad del ser, una verdad que yace en el olvido [...]. Como una forma de la verdad, la tecnología se funda en la historia de la metafísica que es, en sí misma, una etapa característica y hasta ahora la única perceptible de la historia del ser[28].

Heidegger humaniza la tecnología y, al mismo tiempo, la convierte en una parte de la capacidad humana para experimentar la excentricidad en el éxtasis (estando fuera

[28] Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 244.

de sí y manteniendo una autorreflexividad consciente) que él considera constitutiva del sujeto humano. En este punto conviene retomar la idea analizada en el capítulo 3 acerca de que la posmodernidad es la era histórica del derrumbe de tales distinciones ontológicas, para disgusto de Heidegger. Los «otros» regresan bajo la forma de renovadas inquietudes para ser experimentados bien como fuentes de ansiedad o bien como posibilidades para nuevas posiciones de sujeto. Nuevamente, el nomadismo filosófico se distancia de esta visión.

El sonido corriente de la maquinaria bien engrasada enuncia los ritmos de la eternidad. Parafrasea y mimetiza la noción de organismos vivos y, de este modo, funciona como una metáfora de la vida. Desde esta perspectiva, la «máquina», entendida en el sentido abstracto propuesto por Deleuze, es depositaria de un vínculo privilegiado con el devenir imperceptible en tanto que anhelo trascendental y empírico de disolución y fusión con el propio medio. En el capítulo 3 discutí esta cuestión con relación al devenir animal. La fusión de lo humano con lo tecnológico o maquínico, que corre pareja con la relación simbiótica entre el animal y su hábitat, da como resultado una nueva combinación, una nueva forma de unidad. Bajo la luz del nomadismo filosófico que propongo, esto no equivale ni a la fusión holística ni a la trascendencia cristiana, sino que señala, por el contrario, el momento culminante de la inmanencia radical. No se trata de una biología, sino de una etología de fuerzas, una ética de la interdependencia mutua.

La situación actual pone extremadamente de manifiesto las contradicciones del escenario «posnuclear». Desde el punto de vista histórico, la energía nuclear también inaugura el debate sobre las mutaciones genéticas. En él se daban cita el clásico tema de la arrogancia humana –la fantasía de omnipotencia– y el tema bíblico de la ira de Dios que cae sobre la tierra para destruirla y hacerla regresar, purificada, al caldo cósmico de donde había emergido tras siglos de evolución. En consecuencia, el tema de la evolución forma parte de la discusión sobre las mutaciones, los híbridos y la condición poshumanista. Esto significa que, en este punto, la ética, la sostenibilidad ecológica y el igualitarismo biocentrado gozan de una relevancia especial. Durante la década de los noventa, y frente a la nostalgia y al conservadurismo de la década de los cincuenta, la cultura postindustrial se enamoró de sus propios otros tecnomonstruos y especialmente de los «monstruos internos». Eric White afirma que el pensamiento evolucionista contemporáneo postula el cuerpo como un compuesto que contiene las huellas de su larga y dolorosa historia biológica: «El cuerpo no es una unidad perfectamente acabada dotada de una esencia única e imperecedera, sino un arreglo provisional de la evolución, un ingenio históricamente contingente cuya afiliación genealógica con todo el resto de organismos se manifiesta por doquier»[29].

---

[29] Eric White, *op. cit.*, cit., p. 252.

Esto señala una continuidad ancestral entre lo humano y sus previas encarnaciones en las diferentes etapas de su evolución, una especie de legado genético o de proximidad entre diversas especies que las biotecnologías hacen aflorar y explotan hábilmente. Salir de Heidegger para entrar, en cambio, en el museo privado del horror que aparece en *Alien 4* cuando la heroína puede ver las antiguas versiones de sí misma, diligentemente conservadas en un laboratorio biotecnológico que traza su historia evolutiva, generando un clon perfecto de sí misma. No se me ocurre una imagen mejor para describir la condición poshumana que esta colección de duplicados o de simulacros que se ha nutrido del organismo original consumiéndolo como si fueran parásitos. Copias que dan a luz, a su vez, a otras copias en alumbramientos horrorosos e infames mediados por la tecnología, células multiplicándose a partir de otras células en un despliegue de vida, propulsada por el ADN, consistente en una multiplicidad de fuerzas que comprende tanto a *zoe* como a *bios*.

Cuerpos poshumanos

El modelo de cuerpo que propone el nomadismo filosófico que defiendo obedece a una interdependencia simbiótica. Esto indica una copresencia de elementos que provienen de diferentes etapas de la evolución que podría equipararse a habitar simultáneamente diferentes zonas temporales. El organismo humano no es enteramente humano ni sólo un organismo. Es una máquina abstracta que captura, transforma y produce interconexiones. Ciertamente, el poder de este organismo no está contenido, ni confinado, en la conciencia.

Shaviro describe este desplazamiento en términos de un nuevo paradigma señalando que estamos despidiéndonos de un modelo posnuclear de la subjetividad encarnada y que hemos entrado en un modelo «viral» o «parasitario»[30]. Se trata de una forma gráfica de explicar hasta qué punto el cuerpo actual está inmerso en un conjunto de prácticas de extensión prostética mediadas por la tecnología. Siguiendo a Deleuze, este modelo no tiene nada de negativo y expresa la coexistencia del cuerpo con su medio o territorio, que es uno de los rasgos más destacados del «devenir animal». Un cuerpo es una porción de fuerzas cuya vida está unida al medio del que se nutre. Todos los organismos son colectivos e interdependientes. Los parásitos y los virus son heterodirigidos, ya que necesitan a otros organismos. Indiscutiblemente, se relacionan con ellos en calidad de incubadoras o de huéspedes desprendiéndose del mensaje de su código genético con un palmario júbilo. Esto expresa una crueldad egoísta que las películas de terror captan a la perfección, pero se trata de un mero detalle dentro de una imagen mucho

[30] Steven Shaviro, *op. cit.*

más amplia. En mi opinión, aunque Shaviro cae de lleno en una celebración neonietszcheana en clave sentimental del esplendor de este implacable despliegue de *zoe*, desde un punto de vista conceptual se hace nítidamente patente que los virus o los parásitos constituyen un modelo de relación simbiótica que desafía las oposiciones binarias. Es un simulacro que se duplica hasta el infinito sin ninguna pretensión representativa. En este sentido, es un modelo sugerente para una ecofilosofía nómada.

Shaviro detecta una analogía con la reproducción humana y sostiene que ésta implica también «vampirismo, parasitismo y simulación cancerígena. Todos estamos contaminados por orígenes virales, ya que la propia vida está conducida e impelida por un elemento extraño a ella misma. Al final, la vida de una célula, y mucho más de un organismo multicelular, sólo es su capacidad para llevar a cabo las órdenes que le son transmitidas por el ADN y el RNA»[31].

Pienso que se trata de una versión más bien problemática de una cuestión, que no deja de ser importante, acerca de la primacía de la vida, puesto que Shaviro parece delegar toda responsabilidad en la supuesta dictadura de la clase viral y proliferante (dicho sea sin ninguna pretensión metafórica). A la luz de las advertencias de Sobchack, me resisto a esta obliteración precipitada de las complejidades del yo corpóreo. En mi opinión, es una forma de nihilismo biocentrado rayano en la irresponsabilidad moral. Igualmente, atribuir al ADN unos poderes inmensos que en realidad no posee es no haber comprendido el estado de la ciencia contemporánea. Por lo tanto, quiero separarme de este tipo de glorificación sumamente simplificada de la vida nuda y «animal». Creo que es necesario negociar una nueva mixtura, una combinación más equilibrada de los elementos, y disiento de esta extendida celebración del determinismo genético en la misma medida en que me opongo a otras acogidas pletóricas de las nuevas tecnologías. La complejidad es un valor sumamente positivo, pero la unidad de la materia no puede conducir a un cinismo biofundado ni a una obliteración nihilista de las paradojas que definen a la especie humana.

El cuerpo humano está plenamente inmerso en una cadena de sistemas de recepción y de procesamiento de la información, que emana no sólo de sus estructuras genéticas y que es retransmitida mediante satélites y circuitos por cable de un extremo a otro del mundo avanzado. Sin embargo, tal y como señala Hurley, la cuestión significativa acerca de los cuerpos poshumanos no descansa solamente en que ocupan los espacios intermedios de lo que hay en medio del ser humano y de las máquinas, es decir, una densa materialidad, sino también en que los mismos son sorprendentemente generativos si se atiende al modo tenaz e implacable en el que se reproducen a sí mismos. Tal y como señalé en los dos capítulos anteriores, los términos en los que se reproducen no resultan particularmente convencionales según los canones humanos genuinos, ya que

---

[31] *Ibid.*, p. 41.

implican modelos inorgánicos o tomados de los animales y de los insectos. De hecho, representan toda una gama de morfologías alternativas posibles y de «otros» sistemas sexuales y reproductivos. Como ejemplo de esta capacidad de autoduplicarse mecánicamente que posee la vida generativa o viral podría citarse el paradigma de la proliferación de las células cancerígenas. Algunas autoras, como Halberstam o Livingston, se han apresurado a señalar de qué modo este desorden generativo existente en la biología molecular y en la genética contemporáneas encuentra su emulación y su canalización en el «conflicto de género» cotidiano que se desarrolla en aquellas sociedades donde las identidades sexuales y las funciones orgánicas se hallan en un estado de transformación permanente.

Por consiguiente, el cuerpo poshumano no está meramente escindido, amarrado, o en proceso: se halla saturado de relaciones sociales mediadas por la teconología. Ha experimentado una meta(l)morfosis y su nueva ubicación se encuentra en los espacios intermedios de las dicotomías tradicionales, incluida la oposición binaria entre el cuerpo y la máquina. En otras palabras, se ha vuelto imposible tanto histórica como científica y culturalmente distinguir los cuerpos de sus extensiones tecnológicas. Halberstam y Livingston concluyen que «los cuerpos poshumanos –*queers*, *cyborgs*, metametazoicos, híbridos o portadores del virus del sida, o los cuerpos sin órganos, en proceso y virtuales–, sumidos en una indeterminación amniótica invisualizable, e impertérritos ante el revuelo que levanta su anunciación siempre prematura y redundante, florecen en la deformación que produce el ídolo sobre la taxonomía y viceversa»[32]. Si bien la cultura contemporánea tiende a reaccionar frente al ciberuniverso en función de la doble pinza que he criticado a lo largo de las páginas de este libro –por un lado, la celebración y, por otro, la nostalgia–, yo apelaría a una aproximación más «apasionadamente distante». En este punto, una forma de valoración neomaterialista del cuerpo podría ser útil para examinar el tipo de universo tecnoteratológico en el que habitamos. Repensar la estructura encarnada de la subjetividad humana requiere una ética de la lucidez, así como la fuerza innovadora de la creatividad. Quisiera evitar las referencias a los paradigmas de la naturaleza humana (ya se trate de un esencialismo biológico, físico o genético) y, al mismo tiempo, tomar plenamente en cuenta el hecho de que los cuerpos se han convertido en construcciones tecnoculturales inmersas en redes de relaciones de poder complejas, simultáneas y potencialemente en conflicto. No quisiera caer, sin embargo, ni en un relativismo moral ni en una suspensión del juicio ético.

Yo definiría esta aproximación como un pensamiento nómada evolutivo que contrasta abiertamente con el determinismo biotecnológico contemporáneo. En esta perspectiva, se somete especialmente a escrutinio el antropocentrismo que se ha integrado en gran parte del pensamiento evolutivo, biológico, científico y filosófico. Por otra

---

[32] Judith Halberstam e Ira Livingston (eds.), *Posthuman Bodies*, cit., p. 19.

parte, el nomadismo filosófico, radicalmente inmanente, promueve un sujeto que está compuesto de fuerzas externas que obedecen a un modelo no humano sino inorgánico o tecnológico. Un sujeto radicado en el territorio y, por lo tanto, unido a su entorno. En el pensamiento de Deleuze lo «maquínico» hace alusión a este proceso dinámico de despliegue de la subjetividad, al margen del esquema clásico del sujeto humanista antropocéntrico, que le lleva a ser relocalizado en devenires y campos de composición de fuerzas y devenires.

Nada puede distar tanto de la encumbración de la tecnología como futuro de la humanidad que estimula el capitalismo avanzado. Esto último constituye una narrativa maestra omnipresente de fuga del yo humano y encarnado hacia la falsa trascendencia de una máquina, a mi modo de ver, molar, edipizante, despótica y explotadora. En oposición a este imaginario social de tecnotrascendencia quisiera defender una interacción más disipativa, erotizada y fluida entre lo humano y lo biotecnológico, esto es, una evolución no de tipo tecnológico sino nomadológico.

El siguiente paso obedece a un interrogante acerca del crecimiento acelerado y, a menudo, contradictorio de los discursos en torno a los tecnocuerpos que circulan en las sociedades postindustriales: ¿cómo se relacionan y se entrecruzan éstos con el materialismo corporal y con la filosofía de la inmanencia radical? No obstante, antes de poder adentrarme en esta cuestión, necesito volver a abrir otra ventana que, no sorprendentemente, está relacionada con esa práctica tan humana de la sexualidad.

La diferencia sexual en la era cibernética

A tenor de la redefinición postestructuralista del materialismo corporal, quisiera tomar como punto de partida la paradoja de la sopreexposición y desaparición simultánea del cuerpo que tiene lugar en la era posmoderna, y que es el origen de una proliferación de discursos y de prácticas de saber en torno al mismo. Balsamo afirma que hay «toda una gama de nuevas técnicas de visualización que contribuye a la fragmentación del cuerpo en órganos, fluidos y códigos genéticos que, a su vez, promueve el ejercicio de una autovigilancia consciente que convierte al cuerpo en un objeto de control y de intensa vigilancia»[33]. Simultáneamente, esto genera una explosión del cuerpo en una red de prácticas sociales (la dieta, el control médico y las intervenciones farmacéuticas) y una implosión del mismo como objeto de atención y de cuidado obsesivo y fetichizado, que discutí en el capítulo 2.

El biopoder construye el cuerpo como una entidad multiestratificada situada sobre un conjunto de variables múltiples y potencialmente contradictorias. Dentro de la tra-

---

[33] Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body*, cit., p. 5.

dición filosófica, la genealogía de la naturaleza encarnada del sujeto podría interpretarse irónicamente como la pesadilla de Descartes, la esperanza de Spinoza, el lamento de Nietzsche, la obsesión de Freud, la fantasía favorita de Lacan, la omisión de Marx, un trozo de carne activado por corrientes eléctricas de deseo o un texto escrito por el desarrollo de la codificación genética. En todo caso, el sujeto encarnado deleuziano no es una cámara interior sacralizada ni una entidad pura moldeada por la sociedad, sino por el contrario, un «intermedio», esto es, un pliegue de influencias externas y un despliegue simultáneo de afectos hacia el exterior, una entidad móvil, una especie de memoria encarnada que se repite y que es capaz de perdurar en el tiempo a través de una serie de variaciones discontinuas mientras permanece fiel a sí misma. En última instancia, el cuerpo contemporáneo es una memoria encarnada.

Los tecnocuerpos de las sociedades postindustriales tardías pueden y deben leerse a la luz de una suma de información, progresivamente compleja, que la ciencia contemporánea ha sido capaz de ofrecer sobre los mismos. Actualmente, si nos remitimos a la biología molecular, a la genética y a la neurología –por citar una pequeña muestra–, el cuerpo puede y debe ser descrito de manera apropiada y fidedigna, como un sensor o como un lugar integrado de redes de información. Asimismo, es un mensajero que porta miles de sistemas de comunicación como, por ejemplo, el cardiovascular, el respiratorio, el visual, el acústico, el táctil, el olfativo, el hormonal, el psíquico, el emocional, el erótico, etc. Coordinado por un circuito inimitable de transmisión de información, el cuerpo es un sistema de registro vivo, capaz de almacenar la información necesaria, para recuperarla posteriormente, y procesarla a una velocidad tal que le permite reaccionar «instintivamente». El sujeto encarnado, esencialmente inclinado hacia el placer, tiende a recordar y a repetir las experiencias que el placer ha «fijado» psíquica y sensualmente en él (después de todo, recordar es repetir y la repetición tiende a preferir lo que produce placer, y no lo que produce dolor). El cuerpo no es sólo multifuncional, sino también, en cierto sentido, multilingüe, ya que habla a través de la temperatura, del movimiento, de la velocidad, de las emociones, de la excitación que afecta a su ritmo cardiaco, etcétera.

Una explicación en estos términos del yo encarnado ejemplifica el materialismo vitalista que quiero defender. Sin embargo, no supone reducir al sujeto únicamente a estas funciones, sino que sólo aspira a impedir que sean eludidas, como suele ocurrir en la teoría social. De hecho, en la era de los tecnocuerpos, tomar en serio y pensar en sintonía con las revelaciones del conocimiento científico contraría una tradición asentada de crítica, cuando no de auténtico rechazo, hacia las ciencias «duras» en la teoría social, no sólo en la corriente dominante, sino también en el feminismo. La teoría crítica de posguerra ha estado dominada por una especie de desconfianza hacia las ciencias «duras» en beneficio de las «blandas» (humanas, sociales o culturales).

He afirmado que, para poder repensar este tipo de encarnación, se hace necesaria una dosis de creatividad conceptual. Me inclino por un estilo teórico que permita pensar los

procesos, las transiciones, los flujos y las zonas intermedias. Tal vez esto requiera figuraciones poco convencionales, así como mapas aceleradamente cambiantes de los diversos itinerarios y localizaciones en juego. En cualquier caso, entrañarán lo que yo considero una saludable despreocupación por las divisiones establecidas entre las disciplinas y por otras fronteras académicas corporativas. El nomadismo filosófico es transdisciplinar. Esto no lo convierte en un vacío cognitivo ni en una forma de relativismo moral, sino, por el contrario, en una búsqueda de un nuevo estilo conceptual. En su destacada obra sobre la estética posmoderna, Huyssen expresa el dilema de la crítica contemporánea diciendo que «elaborar distinciones cualitativas continúa siendo una tarea importante del crítico y no seré yo quien caiga en el pluralismo inepto del todo vale. Pero reducir toda la crítica cultural a un problema de calidad es un síntoma de la angustia por la contaminación»[34]. Quisiera dirigir mi atención hacia los efectos de la contaminación, así como a la ansiedad que provocan y su potencial creativo en la cultura contemporánea.

Este estilo conceptual –los desplazamientos nómadas a partir de perspectivas encarnadas e inscritas y la política viral, las paradojas y la intensa provocación que genera todo ello– cuenta con mucha fuerza dentro del feminismo contemporáneo. Como forma de expresión es especialmente preferido por las ciberfeministas, cuyo objetivo declarado es cuestionar y reconfigurar el género en el ciberespacio. De hecho, el uso de la tecnología a través de los ordenadores permite redefiniciones sustanciales de la identidad y de la sexualidad de una forma paródica, humorística, apasionadamente política y, en ocasiones, rabiosa[35]. Invariablemente, la diferencia sexual juega un papel crucial en esta nueva forma de encarnación. Hayles lanza la pregunta de ¿qué relación existe entre los cuerpos provistos de género y el eclipse de la encarnación y la subsiguiente fusión de la máquina y de la inteligencia humana en la figura del *cyborg*?[36] De modo similar, Balsamo, que opina que los cuerpos están siempre, y de antemano, marcados por el género y por la raza plantea: «¿Cómo afecta a la identidad de género la descomposición del cuerpo humano en órganos, en fluidos y en códigos genéticos?; ¿dónde se ubica el género si el cuerpo se decompone en partes funcionales y en códigos moleculares?»[37].

Claudia Springer sostiene que el imaginario social que rodea a los *cyborgs*, o a los tecnocuerpos, es un imaginario masculino, militarizado y erotizado[38]. Fomenta la imagen de

---

[34] Andreas Huyssen, *op. cit.*, p. ix.

[35] Véase Sherry TURKLE, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, Nueva York, Simon & Schuster, 1995 y Kira HALL, «Cyberfeminism», en Susan C. Herring (ed.), *Computer-mediated Communication. Linguistic, Social and Cross-cultural Perspectives*, Amsterdam, John Benjamins, 1996.

[36] Catherine HAYLES, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999, p. xii.

[37] Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body*, cit., p. 6.

[38] Claudia SPRINGER, *Electronic Eros: Bodies and Desire in teh Posindustrial Age*, Austin, University of Texas Press, 1996.

unas máquinas de matar marcadamente masculinas dotadas de unos sistemas cableados de circuitos eléctricos que sustituyen tanto como fortalecen su musculatura. Springer sostiene que estos rasgos excesivamente exagerados no sólo cancelan la distinción entre los humanos y los no humanos, sino también la cuestión de la diferencia sexual. Los *cyborgs*, especialmente en el cine contemporáneo, reafirman una metáfora fálica de la sexualidad en contraposición a la fluidez o pasividad femenina. Haraway opone a estas imágenes estereotipadas su idea del *cyborg* como híbrido, como mezcla y como multiconector.

En las páginas anteriores indiqué que, en la modernidad, el cuerpo de la mujer sirvió de lugar de inscripción para el otro artificial o mecánico, como reflejan *Metrópolis* y *La Eva futura*. A su vez, esto codificó como femenino al artefacto tecnológico, el cual funcionó como una proyección de las fantasías y de los deseos masculinos y, por ende, estaba dotado de un profundo carácter personal.

Por otra parte, en la posmodernidad tardía, el cuerpo femenino permanece como un lugar privilegiado de reinscripción de lo natural, no de lo tecnológico, bajo el axioma de que la materia húmeda es femenina. Este punto fue analizado anteriormente en el análisis del útero artificial y de la máquina madre. La posición estratégica que ocupa lo femenino materno/material lo inscribe en el corazón de los conflictos de intereses que atraviesan la tecnociencia postindustrial. Susan Squier sintetiza esta coyuntura en tres imágenes clave: el feto intrauterino, la madre subrogada y el hombre embarazado[39]. Inspirándose en Foucault, Squier lee la ruptura metafórica entre la madre y el feto como una consecuencia y, a la vez, como una forma de producción del poder contemporáneo en beneficio principalmente de la consolidación del poder del hombre. Estas imágenes encarnan poderosos intereses económicos y sociales, pero también desempeñan diferentes funciones dependiendo de la política de la localización, es decir, del lugar que se ocupa en relación con las instituciones y con otras relaciones de poder en las que se inscriben los sujetos implicados. En otras palabras, el feto extrauterino, la madre subrogada y el hombre embarazado no son imágenes lineales, sino localizaciones complejas, contradictorias y, frecuentemente, solapadas. Para contestar a cualquier acusación de relativismo, remito a los lectores y a las lectoras a mi discusión previa sobre la política de la localización que, tal y como sostuve entonces, no es relativista, sino que opta por un análisis político de la situación actual.

La tendencia hacia el desdibujamiento, si no hacia la completa eliminación de la diferencia sexual por el impacto de los *cyborgs* o de los tecnocuerpos, se pone también de manifiesto en la tendencia de las filosofías posmodernas dominantes a borrar lo femenino haciéndole expresar las ansiedades y los miedos de un sujeto en crisis, masculino, *histerizado*. En este punto, viene a la memoria la obra de Marilouse y Arthur Kroker sobre

[39] Susan SQUIER, «Reproducing the posthuman nody: ectogenetic fetus, surrogate mother, pregnant man», en J. Halberstam e I. Livingston (eds.), *Posthuman Bodies*, cit, pp. 113-134.

el discurso histérico masculino y su feminización como el significante de la crisis. Acei ca de la idea del «pánico al cuerpo» en su obra, Bukatman ha observado que:

> Marilouise y Arthur Kroker crean una ciencia ficción basada en la combinación de elementos diversos en la que el *walkman*, la inseminación artificial, las funciones infor máticas y las radiografías operan de manera simultánea sobre un mismo cuerpo. Al igual que en Baudrillard, se ha producido una implosión de todos los significados, creando un escenario en el que todas las prácticas sociales son equivalentes y están igualmente dis persas a lo largo de todo el sistema tecnocultural [...]. Las fuerzas gays y feministas tie nen sobre sus hombros la tarea de enfrentarse a la política de las tecnologías reproducti vas y de la contaminación vírica mientras las metáforas y los discursos posmodernos se multiplican frenéticamente a su alrededor.

Creo que en este párrafo Bukatman está señalando un aspecto sumamente importar te. Nuestra cultura ha entrado en una espiral vertiginosa alrededor de la cuestión de lo tecnocuerpos y del prodigio de los cuerpos potenciados mediante el uso de la tecnologí que hace imposible la elaboración de un análisis sobrio sobre los últimos avances en est campo. De modo significativo, las minorías tienen en su mano la posibilidad de intenta anclar, o proporcionar una localización responsable, a un sujeto que ha entrado en ur fase de histeria terminal acerca del realzamiento tecnológico de sus potencialidades. Un de los resultados de esta situación reside en la erotización de lo tecnológico. En la líne dibujada por la tradición moderna, dicha erotización es llevada a un punto de implosió gracias al hundimiento de las fronteras que históricamente han separado la materia orga nica de la inorgánica. La confianza en las mujeres, en las y los homosexuales, y en otra fuerzas alternativas, con sus cuerpos históricamente «con fugas», puede servir para rea firmar los poderes, las prerrogativas y la belleza de la «materia húmeda»[40].

El corolario de esto descansa en que, en la cultura posmoderna, la tecnología ya no está feminizada, como lo estaba en la modernidad, sino que, por el contrario, ha sid neutralizada como una figura de mezcla, de hibridez, de interconectividad y de estado intermedios como la transexualidad. Si la máquina es prostética y transgénero, y lo materno está mecanizado, el cuerpo femenino no tiene dónde ubicarse. Yo diría que ha entrado en una fase de caída libre fuera de la diferencia sexual clásica, en una espec de devenir otro indiferenciado. En este contexto, pienso que una apropiación femini ta del devenir máquina de Deleuze puede actuar no sólo como una herramienta anali tica, sino también como un poderoso recordatorio de la existencia de formas de reer carnación alternativas. Y, en este sentido, constituye una intervención significativa e el imaginario social de las sociedades postindustriales tardías.

---

[40] Elizabeth Grosz, «A thousand tiny sexes: feminism and rhizomatics», cit.

La cultura postindustrial que experimenta estas transformaciones de las prácticas, del *status* social y de las representaciones de la subjetividad es la misma que simultáneamente ha sido capturada por un imaginario tecnoteratológico. Es decir, se trata de una cultura que teme, y desea a la vez, al yo/otro maquínico. Los términos de la paradoja son tales que permiten la coexistencia de todo tipo de posiciones dentro de ella. En mi opinión, este estado de disonancia interna está pidiendo una filosofía neomaterialista del yo encarnado. Hay que mantener bajo control el furor suscitado por la tecnología mediante una noción sostenible del yo: se hace necesario evaluar más lúcidamente el precio que estamos dispuestos y dispuestas a pagar a cambio de nuestros entornos de tecnología avanzada. En cierto sentido, este debate yuxtapone la retórica del «deseo de conectarse» con un sentido más radical del materialismo e, indudablemente, la filosofía de Deleuze presta una preciosa ayuda a quienes –incluyendo las feministas de la diferencia sexual– conservan hasta el final el «orgullo de ser carne».

Por lo tanto, la cultura contemporánea está situada en una especie de paradoja. De un lado, el imaginario de nuestras sociedades se encuentra enteramente dominado por una fetichización erotizada de lo tecnológico y, de otro, lo tecnológico ya no está asociado a ningún sexo, dando de lado femenino, sino que, más bien, se liga a una posición transexual o sexualmente indefinida. Esto coincide con una especie de fuga del cuerpo que, en mi opinión, confirma los aspectos más clásicos y perniciosos del falocentrismo occidental. Una muestra de esto la podemos encontrar en el extremo hasta el cual tanto el ciberpunk como las películas de *cyborgs* exageran las fronteras y las diferencias de género[41]. En este contexto, el cuerpo femenino es construido como el lugar de lo natural, de *bios* y de *zoe*, y de ahí también de la procreación. A este respecto, la extremada sofisticación del discurso de la posmodernidad de alta tecnología deja al sujeto femenino en el lugar en el que se hallaba antes de la modernidad, a saber, asimilado a la naturaleza, identificado con la reproducción y considerado adverso al progreso civilizado. En lo que considero una inversión paradójica del *ethos* emancipador de la modernidad, el imaginario cibertecnológico parece que aspira a hacer retroceder a las mujeres a una forma de tecnoprimitivismo que, en el mejor de los casos, es regresiva y, en el peor, profundamente reaccionaria. Sin embargo, afortunadamente, resulta que las mujeres no se quedan ahí, con lo cual la partida aún no ha terminado.

Devenires disonantes

En el capítulo anterior exploré los vínculos privilegiados que existen entre el cuerpo femenino y los otros monstruos. Si analizamos la metamorfosis en el sentido del

---

[41] Debo agradecer a Anneke Smelik el análisis del *ciberpunk* y de las películas de *cyborgs*.

devenir máquina en los textos de ciencia ficción, es posible formular una hipótesis análoga. La cultura contemporánea ofrece pruebas irrefutables de que hay un lazo privilegiado entre el hombre y la máquina. Por otra parte, la mujer no está en absoluto atada del mismo modo a la máquina. Quisiera demostrar mi argumento.

Ejemplos de metamorfosis masculinas en máquinas:

1. Mediante la metalización o la robotización del cuerpo masculino. En este sentido, véase Jarry, *Le Surmâle*[42], y, como ejemplos, *Terminator*, *Robocop*, y, también, la clásica *Videodrome*. Asimismo, el culturismo es una forma eminente de agresión. Desde los sistemas musculares de circuitos eléctricos de Schwarzenegger hasta el tecnoprimitivismo de *Matrix*.
2. El cuerpo masculino como velocidad o medio de transporte, incluidos los viajes sin gravedad. Aquí, el *topos* clásico es el hombre y su coche, siguiendo la tradición de las películas «on the road» [«en la carretera»]. Un ejemplo es James Dean y los «coches abollados» a los que retorna J. G. Ballard. Un ensamblaje heterogéneo de piezas recicladas, una especie de «zurcido en las ruedas», estos híbridos automatizados son uno de los rasgos distintivos de la masculinidad de clase baja. Pero la serie continúa con *Supermán*, donde el cuerpo masculino aparece como proyectil o como misil.
3. El cuerpo masculino como arma. La imagen del pene como instrumento letal que impregna toda la pornografía, las películas *snuff* y varios géneros de películas de terror. Susan Brownmiller ha sostenido que el uso de los genitales masculinos como arma de violación, no sólo de las mujeres, es uno de los elementos determinantes de la sociedad desde tiempos prehistóricos. Esto se hace muy explícito en *El fotógrafo del pánico (Peeping Tom)* y también, pero en menor medida, en *Terminator* y en *Videodrome*.

Tanto en la cultura dominante como en los textos escritos por mujeres, la mujer raras veces, si es que alguna vez, se metamorfosea en una máquina, ya que este camino parece ser una prerrogativa masculina. Por ejemplo, Lefanu y Bukatman han subrayado que las escritoras de ciencia ficción pocas veces caen en la celebración pletórica de fuga del cuerpo que marca tantos de los textos del *ciberpunk* y de la ciencia ficción escritos por hombres. ¿Tal vez sea porque la máquina –excepto la máquina célibe– está culturalmente codificada como activa y como productiva, y pertenece a la esfera pública? Esta resistencia a asociar a lo femenino con lo inorgánico puede provenir de la asociación clásica de las mujeres con la maternidad y con los poderes de generación de la vida, puesto que el devenir de una mujer tiene lugar a través de sus hijos y ella no es

---

[42] Alfred JARRY, *Le surumâmale*, París, A.D.L., 1993.

Uno. Si bien en la ideología patriarcal esto es un instrumento de opresión, las feministas han reivindicado la positividad de esta estructura múltiple como parte de una estrategia de reafirmación (como revela, por ejemplo, la consideración de Irigaray de la diferencia sexual como lo «no uno» analizada en el capítulo 2). Balsamo sostiene que todos los *cyborgs* desafían la interrelación entre lo humano y la máquina, sin embargo, los *cyborgs* masculinos no consiguen cuestionar dicha distinción porque la tecnología está culturalmente codificada como masculina. Por otro lado, como las mujeres están culturalmente codificadas como emocionales, sexuales y maternales, los *cyborgs* femeninos –ya sean esculpidos en el gimnasio o perfeccionados mediante prótesis– «encarnan contradicciones culturales que ponen a prueba la imaginación tecnológica»[43]. Así pues, las meta(l)morfosis no son sexualmente indiferenciadas, sino que, por el contrario, se encuentran notablemente marcadas por el género, la etnicidad y la diferencia sexual.

Por lo tanto, la mujer, en raras ocasiones, experimenta una metamorfosis en un androide o en un robot y, si lo hace, tiene las devastadoras consecuencias que se reflejan en las películas de terror de ciencia ficción. Películas como *Blade Runner* (1982) muestran a los robot/*cyborgs* femeninos como máquinas de matar tan letales como las masculinas. Un *cyborg* femenino lo podemos encontrar en la película *Eve of Destruction* (1991) donde tanto las notas heroicas como las liberadoras se pierden para dejar paso a una aproximación frankenstiniana de lo más tradicional. El *cyborg*, Eve, es la réplica exacta de la científica que la crea y que incluso la programa con sus recuerdos. Después de escapar, el *cyborg* procede a dar vida a todas las fantasías reprimidas de venganza de los hombres de la científica, causando la muerte y la destrucción allá por donde pisa. El *cyborg* femenino contiene un dispositivo nuclear en el interior de su útero que puede activarse en el momento señalado y que pone en peligro la supervivencia del planeta. Hasta la fecha, no se ha construido ninguna figura *cyborg* salvadora en un molde femenino.

En el capítulo anterior sostuve que, en el imaginario tecnoteratológico de las sociedades postindustriales, el cuerpo de la madre ya ha sido asimilado por el complejo industrial tecnológico. A su vez, esto genera una serie de poderosas imágenes o figuraciones de la encarnación poshumana que se ven reforzadas por la sociedad. Camilla Griggers detecta una figuración significativa de la feminidad poshumana en la imagen del «proceso de devenir lesbiana en la esfera pública y [...] del proceso correspondiente de la lesbiana pública de devenir una máquina de matar»[44]. Cautelosa como siempre para no caer en el esencialismo, Griggers no pretende afirmar que las mujeres sean pacifistas por naturaleza o que no hayan participado indirectamente en la guerra (la máquina de matar socialmente aceptada). No obstante, ella también puede argumentar, sin miedo a equivocarse, que el ejército ha sido un ámbito únicamente permitido a los hombres. Frente a estos antecedentes his-

---

[43] Anne BALSAMO, «Reading cyborgs, writing feminism», *Communication* 19 (1988), pp. 335.

[44] Camilla Griggers, *op. cit.*, p. 162.

tóricos, Griggers se pregunta por qué el *topos* de las mujeres asesinas y, más especialmente, el de las lesbianas asesinas es tan popular en las sociedades de la tecnología avanzada, las mismas sociedades que se oponen al aborto y al *status* de las mujeres como soldadas. Asimismo, esto ocurre en una época histórica en que la propia guerra se ha convertido en poshumana, en la que sus avanzados equipos armamentísticos de disparo están mediados por la tecnología. Apoyándose en el precedente histórico de Lizzie Borden, Griggers sostiene que la desviación femenina, en este caso una mujer asesina y criminal, encaja en un repertorio cultural más amplio de la feminidad peligrosa. Al igual que toda desviación, esta feminidad está teñida de homoerotismo, tal y como se sugiere en películas como *Instinto básico (Basic Instinct)*, *Mujer blanca soltera busca... (Single White Female)* y la clásica *Thelma y Louise (Thelma & Louise)*. Las mujeres y las lesbianas asesinas están por todas partes pasando por encima simultáneamente tanto del castigo como de la protección de la ley.

En el caso del «otro» tecnológico o de la máquina, incluso más que en el del otro animal, insecto, o abyecto y extraño, los procesos de cruce o de devenir revelan las mismas tendencias que señalé en los capítulos anteriores, a saber, una devaluación de lo femenino y una reiteración paralela de su importancia como umbral hacia procesos de devenir que afectan a sujetos tanto mayoritarios como minoritarios. Del mismo modo, resulta sorprendente la persistencia con que la corriente nostálgica tiende a representar esas transformaciones o intimidades transgresoras siguiendo el modelo de las «nuevas fronteras» anunciadas a bombo y platillo o del terror neogótico.

Considerando que las máquinas y los seres humanos han estado interactuando a todos los niveles desde la primera revolución industrial, resulta verdaderamente asombroso el «furor» que despiertan los tecnocuerpos. El cine es una de las tecnologías que encarna y contribuye a la representación de los nuevos cuerpos-máquinas y que mantiene una relación parasitaria con la tecnología tanto de formas directas como indirectas, jugando un papel fundamental en la configuración de los mismos. No sólo porque sitúa este *topos* en el centro de su atención temática sino, también, porque vampiriza otras tecnologías para asimilarlas al aparato cinematográfico. De este modo, la imagen cinemática está estratégicamente colocada como un factor vinculante en la representación de la interacción con los cuerpos-otros tecnológicos. Nuevamente, tanto la sexualidad como la diferencia sexual juegan un papel determinante en este ejercicio de incorporación, tal y como argumentaré en la sección siguiente.

De Kustom Kar Komandos *a* Crash

El mítico realizador de cine Kenneth Anger trabajaba como asistente de Cocteau cuando, al final de la década de los cuarenta, inició su producción fílmica. Su cine explora la intensidad desenfrenada y el mundo de ensueño del homoerotismo y la

sexualidad masculinas. En su obra maestra *Scorpio Rising* (1964) enfoca su cámara hacia el retorno cultural de lo neogótico y lo neonazi en la sociedad estadounidense. *Kustom Kar Kommandos* es el elogio que Anger brinda en 1965 al automóvil como fetiche y como máximo objeto de deseo. En esta obra se celebra con un apasionado deleite la belleza de los motores, los cromados, los tubos de escape, las marchas y los salpicaderos, todo ello firmemente manejado por jóvenes y apuestos dandis. Onírico y onanista hasta el extremo, *Kustom Kar Kommandos* es una pieza de arte *cyborg avant la lettre.*

Tal y como A. Lingis ha indicado, el lazo privilegiado que une a los hombres a sus automóviles y a la velocidad en general, se ilustra en un destacado episodio de la novela *Los hermosos vencidos,* de Leonard Cohen[45]. En un pasaje que parece presidir la genealogía de *Crash,* la novela escrita por Ballard, los dos personajes masculinos se marchan a dar una vuelta en el coche sin otra finalidad que la de experimentar la pura adrenalina del éxtasis sexual. F., el protagonista, goza de una fantástica erección y masajea su pene delante de los ojos de su amigo mientras conduce frenéticamente en la oscuridad de la noche. El homoerotismo es palpable: «¡Me sentía completamente dividido entre el miedo al peligro y el ansia de plantar mi cabeza entre sus rodillas y el salpicadero!»[46]. El resultado es una profunda interpenetración entre los hombres y sus máquinas en una especie de confusión de su sexualidad con el cuerpo duro y de metal del automóvil: «Dos hombres en un proyectil de acero lanzado hacia Ottawa cegados por un subidón de éxtasis mecánico [...]; dos puras cápsulas rellenas de gas lacrimógeno para parar el desmadre de nuestros cerebros». Cuando F. alcanza el orgasmo, salpicando su semen por todo el salpicadero mientras su amigo pierde la erección, el coche se sale de la carretera y choca frontalmente con un puesto de perritos calientes cerrado con unas tablas. Nada serio, y F. se gira hacia su amigo y le pregunta: «¿Te has corrido?». El miedo y el peligro encajan con estar empalmado.

En la última escena de la controvertida película de David Cronenberg *Crash* (basada en la novela escrita por James Ballard en 1973), el protagonista consigue alcanzar al fin, después de una persecución automovilística tras su legítima esposa que causa un accidente catastrófico, la meta(l)morfosis que había estado buscando desde el principio. Cuando el polvo deja visible una escena de metal descuajaringado y de devastación corporal, el marido se vuelve hacia su esposa y le pregunta: «¿Te corriste?». Sin embargo, lamentablemente, la hembra humana sigue dentro de los confines de su organismo corporal revestido de piel. No tanto por su biología, sino por lo que el significante fálico ha hecho con su biología, ella tiene que admitir, derrotada, que no, que no se corrió. Y entonces, en lo que sólo puedo describir como un instante de amor sublime, su marido la acaricia más tierna-

[45] Véase Alphonso LINGIS, ponencia presentada en la Conferencia de la Society for Phenomenology and Existential Philosophy, Universidad de Colorado, Denver, 8-10 de octubre de 1998 y Leonard Cohen, *op. cit.*

[46] Leonard Cohen, *op. cit.*, p. 92.

mente que nunca y le promete que «quizá la próxima vez». Todavía hay esperanza. No una esperanza apoyada en la nostalgia de un humanismo pasado de moda ni tampoco una esperanza perversa en una perversidad polimórfica expresada en términos psicoanalíticos, sino únicamente, la esperanza de una transmutación cualitativa del cuerpo humano en un organismo poshumano. Esta interfaz cibernética con la tecnología posibilita la velocidad y el impacto violento contra otros humanoides enfundados en metal.

La novela tecnoporno de Ballard posee una carga considerable de pesimismo posmoderno y postindustrial. En este sentido, Bukatman observa que «las ciudades, las junglas, las autopistas y los suburbios que aparecen en la ficción de Ballard son implacablemente claustrofóbicos, a pesar de estar vacíos; espectaculares, sin ser seductores, y despiadadamente significativos, aunque resistentes a la lógica. La repetición y el carácter obsesivo de estas obras suspende la temporalidad a la vez que comprime el espacio»[47]. La esperanza expresada por el marido ya transmutado es que la mujer también conseguirá salir de este universo claustrofóbico, de su monotonía y de su predecibilidad. Desprenderse del corsé de la normalidad significa, literalmente, despojarse de la propia piel, rasgar el envoltorio de lo que solía ser la frontera que delimitaba el humanismo corporal del sujeto. Los cambios hieren, las transformaciones no son meras metáforas.

Durante toda la película, las cicatrices constituyen el lugar de recomposición, costura y reensamblaje de la carne después de sufrir el impacto del otro metálico. Este tipo de interacción es celebrada como una nueva frontera, erotizada y transgredida. Las cicatrices marcan las nuevas topologías de unos cuerpos que ya se han meta(l)morfoseado en un nuevo régimen de placer y de dolor: «Los orificios sexuales causados por la rotura de los palos de los parabrisas y del reloj del salpicadero en un impacto a gran velocidad»[48]. Los cuerpos que ya han experimentado el trauma del accidente –de modo muy parecido a los monstruos descritos anteriormente por Arbus– son la aristocracia existencial. Ya han pasado a nueva etapa de la metamorfosis y, en este sentido, son la envidia de los sujetos encarnados que todavía no la han atravesado. En la película, al igual que en la novela, los cuerpos cicatrizados están intensamente erotizados porque tienen las huellas visibles de su encuentro íntimo con el otro tecnológico, han sido tatuados mediante el impacto con el cuerpo automovilístico:

> Cuando bajé la cabeza para verme, me di cuenta de que la marca y el modelo exacto de mi coche podría haber sido reconstruido a partir del patrón de mis heridas. La distribución de mi panel de mandos, como el perfil del volante en los moratones de mi pecho, estaba marcada en mis rodillas y en mis espinillas[49].

---

[47] Scott Bukatman, *op. cit.*, p. 41.
[48] J. G. Ballard, *Crash*, cit., p. 179.
[49] *Ibid.*, p. 28.

Consecuentemente, cada cicatriz es una frontera que puede ser traspasada. Es una zona limítrofe, objeto de admiración y de aberración, irresistiblemente atractiva. Aparte de las cicatrices, en *Crash* hay otras formas de modificación corporal igualmente cargadas de deseo sexual, entre las que destacan el tatuaje, la autoagresión y el *piercing*. Pero el coche sale victorioso como instrumento para producir cambios en la percepción que buscan el placer hasta el límite final: la muerte.

Tal y como sostuve en las páginas anteriores, un rasgo muy extendido del imaginario tecnológico contemporáneo descansa en la recurrencia con la que promueve prácticas de extensión prostética y la proliferación de las partes, los órganos y las células del cuerpo. Dicho de otro modo, se ha puesto en marcha una especie de promiscuidad molecular de los cuerpos con los otros orgánicos e inorgánicos que transporta a los sujetos, en un sentido tanto latitudinal como longitudinal, a un plano diferente que se sitúa más allá de la naturaleza humana y de los imperativos del código genético. Ballard captura perfectamente esta mutación:

> Soñé con otros accidentes que podrían ampliar el catálogo disponible de orificios poniéndolos en relación con más elementos de la ingeniería automovilística, así como a las tecnologías siempre más complejas del futuro. ¿Qué heridas crearían las posibilidades sexuales de las tecnologías invisibles de las cámaras de reacción termonuclear, de las salas de control alicatadas en blanco, de los escenarios misteriosos de los sistemas de circuitos computerizados?[50]

Crash expresa una mutación en el orden de la sexualidad humana y de la diferencia sexual caracterizada por ser tan elemental como multiestratificada. Es un cambio de marchas, un cambio de velocidad, una aceleración que propulsa a los humanos en una dirección que deja atrás los últimos vestigios de la nostalgia posmoderna de la plenitud humanista o de la melancolía causada por su pérdida. Impele a dar un salto cualitativo sobre las últimas dudas y vacilaciones que refrenan a los humanos para consumar una actualización decidida de las nuevas encarnaciones virtuales que se han hecho posibles gracias a las tecnologías contemporáneas. Frecuentemente, en este camino evolutivo la mujer es representada como el sujeto que opone resistencia y que se halla difícilmente preparado para dar el salto a la desencarnación o a las reencarnaciones virtuales. «Quizá la próxima vez» suena al reconocimiento de cierta imposibilidad, de la existencia de una frontera irrebasable, así como también a la promesa de la repetición o del eterno retorno. En *Crash*, la mujer no encuentra fácil su devenir minoritario, en cierto modo porque la máquina, el vehículo a motor y las posiciones de sujeto que posibilita, poseen un poder de atracción muy superior al de ella, lo que explica su rivalidad.

---

[50] *Ibid*., p. 179.

Tal y como Salman Rushdie señalaba en sus observaciones sobre la muerte de la princesa Diana, nuestra cultura erotiza y envuelve de *glamour* las tecnologías de consumo, empezando por el automóvil[51]. La muerte de Diana a causa de un accidente automovilístico fue «un acontecimiento catártico para millones de personas» relacionado con los medios de comunicación, y relatado por ellos mismos[52]. En este sentido, pone sobre la mesa algunas de las paradojas medulares de la tecnocultura contemporánea constituyendo, casi, una cruel ilustración de todo lo que Ballard y Cronenberg están intentando demostrar. El cuerpo deshecho de la princesa Diana adquiere una significación semirreligiosa, de la misma naturaleza que un ritual colectivo celebrado en el mundo del volante, siendo retransmitido a través de rayos catódicos de un extremo a otro del globo[53].

> Ella estaba sentada en el coche destrozado como una deidad que ocupa un altar preparado para ella en medio de la sangre de un miembro inferior de su congregación. Aunque yo estaba a 6 metros del coche [...] el perfil único de su cuerpo y de su personalidad parecían transformar los vehículos estrellados [...] casi como si todo el coche se hubiera deformado alrededor de su figura en un gesto de homenaje.

Rushdie sostiene que la novela de Ballard entremezcla, bajo el signo de una poderosa tecnosexualidad, los dos fetiches dominantes de nuestra cultura, esto es, los bienes de consumo (el coche) y la celebridad (la estrella). En la muerte de la princesa Diana, ambos se combinan con una evidencia que roza la obscenidad. La tercera parte en el complot, crucial en toda la historia, es el ojo de la cámara; en el caso de Diana, las luces de los *flashes* de los *paparazzi*. Rushdie sostiene:

> En el fatal accidente de Diana, la cámara (desempeñando la función tanto de un periodista como de un amante) se suma al automóvil y a la estrella, haciendo que el cóctel de muerte y de deseo se vuelva más fuerte, incluso, que en el libro de Ballard [...]. En el momento de su muerte, el objeto de deseo ve cómo los objetivos fálicos avanzan hacia ella disparando y disparando. Visto de este modo, se hace evidente la pornografía implícita en la muerte de Diana. Su muerte se produjo en una agresión sexual sublimada[54].

Rushdie interpreta el último impulso desesperado de Diana como una tentativa por su parte de ejercer algún tipo de control sobre su *status* como objeto colectivo de deseo,

---

[51] Salman Rushdie, *op. cit.*, pp. 68-69.
[52] Susanne Becker, *op. cit.*, p. 282.
[53] J. G. Ballard, *Crash*, cit., p. 109.
[54] Salman Rushdie, *op. cit.*, p. 68.

de emanciparse abandonando la categoría de objeto de consumo y entrando en la humanidad, de adquirir cierto grado de subjetividad. Pero era en vano, ya que ella no estaba en el asiento del volante.

Por el contrario, *Thelma y Louise*, la celebradísima versión feminista de las películas de carretera, utiliza el coche como un vehículo de desplazamiento o de desterritorialización. En ella se opera una dislocación de la realidad, un cambio de dimensión. Thelma y Louise no son, exactamente, dos esposas huidas que han decidido no permanecer al lado de sus hombres; ellas han cogido el volante, cambiado de asiento y conducido hasta despersonalizarse cada vez más en este proceso. Ellas se desembarazan de su identidad social, y sexual, arrasan, disparan y salen volando. Finalmente, en el espacio hiperreal de las carreteras estadounidenses, ambas se funden en el paisaje y se desintegran en la velocidad con la que lo atraviesan. En última instancia, no tienen dónde ir, el destino es inmaterial, y lo único que importa es ser móvil, nómada. Habiéndoles valido más estar en las carreteras de *Crash* o en una nave espacial, ellas dirigen su rumbo simultáneamente hacia el exterior y hacia el interior hasta la apoteosis de su salto final en el vacío, es decir, de su evaporación en el mito. No significan nada, devienen, transformándose y transformándonos a medida que avanzan. Devenir *cyborgs* puede que sea virtual, pero, no obstante, se practica en sociedad y se funda sobre la materialidad, es un proceso, hasta el final, encarnado. Y toda esta información llega a nosotros a través del ojo de la cámara siendo transmitida mediante la tecnología. Los principales beneficiarios de este proceso de devenir máquina del sujeto son el cine y la televisión. Su poder de visualización ha saturado la esfera social.

Cyborgs y nómadas

El itinerario zigzagueante de analogías y diferencias entre diversas teorías y las teorías feministas del devenir mujer, animal, insecto o máquina me lleva a exponer nuevamente mi hipótesis. La idea de fondo que quiero plantear descansa en que el proceso nómada de devenir, lejos de marcar la disolución de todas las identidades en un estado de flujo en el que emergerán diferentes conexiones, puede albergar en sí mismo una especificidad sexual, ser sexualmente diferenciado y, consecuentemente, tomar diferentes formas y diferentes sentidos del tiempo en función de diferentes posiciones de género.

Un ejemplo significativo de la afinidad a menudo paradójica entre la teoría feminista y la nomadología filosófica se halla en la redefinición del materialismo elaborada por Donna Haraway. A mi modo de ver, Haraway sigue –de acuerdo con un criterio feminista– la línea de la materialidad corporal, a pesar de que ella hable el lenguaje de la ciencia y de la tecnología más que el de la filosofía posmetafísica. Es una pensadora poshumana completamente alejada de la nostalgia. De hecho, su universo conceptual es el mundo de la tecnología informática avanzada y de las telecomunicaciones. En este sen-

tido, y desde un punto de vista conceptual, forma parte de la misma tradición epistemológica que Bachelard y que Canguilhem, para quienes la razón científica no tiene que ser necesariamente hostil a los enfoques y a los valores humanistas. Además, en esta línea de pensamiento, la práctica de la ciencia no se considera escrupulosamente racionalista, sino que, por el contrario, se toma en consideración una definición ampliada del término para poder incluir en la producción del discurso científico el juego del inconsciente, de los sueños y de la imaginación. Siguiendo a Foucault, Haraway conduce nuestra atención hacia la construcción y la manipulación en nuestro sistema social actual de cuerpos dóciles e inteligibles[55]. Ella nos invita a pensar qué tipos de cuerpos son los que se están construyendo en este preciso momento y qué tipo de sistema de género está construyéndose delante de nuestras narices.

Éste es el marco en el que Haraway propone la figuración del *cyborg* que mencioné en el capítulo 1. Como híbrido, o máquina corporal, el *cyborg* es una entidad conectora, una figura de interrelación, de recepción y de comunicación global que desdibuja deliberadamente las distinciones categóricas (entre lo humano y la máquina, la naturaleza y la cultura, lo masculino y lo femenino, o lo edípico y lo no edípico) y que permite a Haraway pensar la especificidad sin caer en el relativismo. El *cyborg* es la representación de esta pensadora de una humanidad feminista genérica respondiendo, de este modo, a la cuestión de cómo reconcilian las feministas la especificidad histórica radical de las mujeres con la insistencia en la construcción de nuevos valores que puedan beneficiar a la humanidad en su conjunto mediante su redefinición radical. Ella posee una visión del cuerpo postantropocéntrica y postecnológica. Además, en el modelo *cyborg*, el cuerpo no es ni físico ni mecánico y tampoco únicamente textual. En tanto que contraparadigma de la interacción entre la realidad interior y la exterior, ofrece una lectura no sólo del cuerpo, y tampoco sólo de las máquinas, sino de lo que pasa entre uno y otras, como un nuevo y poderoso reemplazamiento del debate mente/cuerpo: el *cyborg* es una construcción posmetafísica. Bajo mi punto de vista, la figuración del *cyborg* nos recuerda que la metafísica no es una contracción abstracta, sino, por el contrario, una ontología política, ya que el dualismo clásico entre el cuerpo y el alma no es simplemente un gesto de separación y de codificación jerárquica, sino, también, una teoría de su interacción, de cómo se complementan. Es una propuesta de cómo deberíamos llevar a cabo el replanteamiento de la unidad del ser humano.

Balsamo hace hincapié en dos aspectos cruciales del *cyborg* concebido por Haraway. En primer lugar, es una figura que corrige el cuerpo discursivo con el cuerpo materialmente construido[56]. En segundo, conlleva un vínculo privilegiado con el cuerpo femenino. La mujer, como lo «otro de lo mismo», es, de hecho, el artefacto primario, producido

[55] Michel Foucault, «Preface», cit.

[56] Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body*, cit., pp. 1-2

a través de toda una interacción social de las «tecnologías del género»[57]. Traducido a mi propio lenguaje, la figuración del *cyborg* de Haraway es una especie de devenir mujer feminista que meramente esquiva lo femenino con la finalidad de abrirse a un horizonte más amplio y considerablemente menos antropocéntrico. En este sentido, resulta significativo, como Pisters ha apuntado atinadamente, el hecho de que Haraway describa al *cyborg* como a una joven, es decir, una joven y no una mujer plenamente madura ya atrapada en una línea molar de estratificación[58]. Por un lado, esto enfatiza la función antiedípica del *cyborg*. Por otro, afianza la tendencia, tan marcada también en Deleuze y Guattari, de señalar a la jovencita, a Alicia, como el indicador del momento de oscilación de la identidad antes de su entrada en el simbólico fálico[59]. Pisters argumenta entonces que el *cyborg* de Haraway puede compararse al cuerpo sin órganos de Deleuze y que Alicia, o el cuerpo de la jovencita, puede proporcionar una guía esclarecedora en el debate sobre los tecnocuerpos en las sociedades mediáticas y multiinformacionales contemporáneas.

En mi opinión, el argumento de Haraway es análogo a mi apelación a una aproximación más creativa conceptualmente y dotada de una mayor energía imaginativa a la hora de producir conocimiento. La deconstrucción del mundo actual requiere nuevas formas de alfabetización. Asimismo, las figuraciones entrañan una ética discursiva en la medida en que no se puede conocer con precisión, o ni siquiera empezar a comprender, aquello con lo que no se tiene una afinidad. Para Haraway, la inteligencia crítica es una forma de simpatía. Nunca debería criticarse aquello de lo que no se es cómplice, ya que la crítica debe conjugarse en un registro no reactivo, en un gesto creativo que evite la trama edípica de la teoría falogocéntrica.

El *cyborg* desafía también el androcentrismo del materialismo corpóreo de los postestructuralistas. Así pues, aunque Haraway comparte gran parte de las premisas de Foucault sobre el régimen moderno de la verdad como «biopoder», ella cuestiona igualmente su redefinición del poder. Apoyándose en la idea de Jameson de que el derrumbe histórico de la izquierda tradicional ha tornado necesaria una política posmodera, y de que esto representa para la izquierda la oportunidad de reinventarse desde dentro, ella observa que la dominación contemporánea ya no opera mediante una heterogeneidad normalizada, sino que lo hace, por el contrario, creando redes, diseñando nuevos sistemas de comunicación y estableciendo múltiples interconexiones. Ella concluye que Foucault «nombra una forma de poder en su momento de implosión. El discurso de la biopolítica da paso al tecnoparloteo»[60]. Resulta interesante destacar dos puntos sobre esto. En primer lugar, Haraway analiza la revolución científica contemporánea en tér-

[57] Teresa DE LAURETIS, *Technologies of Gender*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1987.

[58] Patricia Pisters, *op. cit.*

[59] Christine BATTERSBY, *The Phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*, Cambridge, Polity, 1998.

minos más radicales que Foucault principalmente porque ella se basa en un conocimiento de primera mano de la tecnología contemporánea. Su formación en biología y sociología de la ciencia es de gran utilidad en este sentido. Si se compara con la visión de Haraway, el análisis de Foucault de la disciplinarización de los cuerpos parece ya caducado, aparte de ser, por supuesto, intrínsecamente androcéntrico.

Haraway plantea una cuestión que Deleuze también observó en su análisis de Foucault, a saber, que los diagramas de poder foucaltianos describen lo que ya hemos dejado de ser; como toda cartografía, actúan a posteriori y, por lo tanto, no consiguen dar cuenta de la situación existente aquí y ahora. En este sentido, Haraway opone al biopoder de Foucault una genealogía deconstructiva de las subjetividades encarnadas de las mujeres. Mientras que el análisis de Foucault descansa en una visión decimonónica del sistema de producción, Haraway inscribe su análisis de la condición de las mujeres en un análisis actualizado del sistema de producción postindustrial. Argumentando que el patriarcado capitalista blanco se ha convertido en «informáticas de la dominación», Haraway sostiene que las mujeres han sido canibalizadas por las nuevas tecnologías, han desaparecido del campo de los agentes sociales visibles[61]. El sistema postindustrial torna la política de masas de oposición en algo absolutamente redundante: debe inventarse, por lo tanto, una nueva política partiendo de una comprensión más adecuada de cómo funciona el sujeto contemporáneo.

Chela Sandoval despliega el esquema de Haraway en un análisis exhaustivo de la política económica de los *cyborgs*, centrando su atención en los elementos humanos existentes en la explotación de los trabajadores infrarremunerados que «conocen el dolor que supone la unión de la máquina y del tejido corporal, las condiciones robóticas y, a finales del siglo XX, las condiciones *cyborg* bajo las que la noción de agencia humana debe adoptar nuevos significados»[62]. En la medida en que la mayor parte de esta nueva subclase está integrada por mujeres y por otros étnicos, inmigrantes o refugiados, Sandoval enfatiza los aspectos étnicos y de género en el espacio social de los *cyborgs*, considerablemente ignorados en la mayoría de las teorías sobre la globalización. «La vida *cyborg* es la vida de la persona que trabaja dando la vuelta a hamburguesas y que habla el discurso *cyborg* del McDonalds, es una vida para la que la clase trabajadora del futuro debe prepararse a través de pequeñas prácticas cotidianas.»[63] El *cyborg* de Haraway inserta una conciencia opositiva en el corazón del debate sobre las nuevas sociedades tecnológicas que actualmente están en proceso de formación, de tal forma

---

[60] Donna HARAWAY, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Books, 1990, p. 245, n. 4 [ed. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995, p.259, n. 4].

[61] *Ibid*., p. 162 [ed. cast.: *ibid*., p. 276].

[62] Chela SANDOVAL, «Women prefer a choice», en Jenny Wolmark (ed.), *Cybersexualities*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1999, p. 408.

[63] *Ibid*., p. 408.

que saca a relucir las cuestiones de género y de la diferencia sexual dentro de un debate mucho más amplio en torno a la supervivencia y la justicia social. En ninguna época anterior la cuestión de las relaciones de poder y de la resistencia ética y política adquiere más relevancia que en la era de las informáticas de la dominación.

Las teorías basadas en el *cyborg* hacen hincapié en que la multiplicidad no conduce necesariamente al relativismo. Haraway defiende que una teoría fundacional multifacética posibilita una aceptación antirrelativista de las diferencias, su *cyborg* está inscrito y encarnado y busca articularse y establecer conexiones partiendo de una perspectiva no etnocéntrica ni *generocéntrica*. El resultado me parece cargado de una exultante energía liberadora. El estilo característico y singular de la escritura de Haraway expresa la fuerza del descentramiento que ella misma está operando a nivel conceptual, forzando a los lectores a readaptarse o perecer. En ninguna parte es la fuerza potencializadora más visible que en el tratamiento de Haraway de los animales, las máquinas y los monstruos, de los «otros» híbridos. Profundamente imbuida de la cultura contemporánea, ciencia ficción y *ciberpunk* incluidos, Haraway está fascinada por la diferencia que encarnan los otros reconstruidos, mutantes o modificados. Sus tecnomonstruos contienen cautivadoras promesas de reencarnaciones posibles y de diferencias actualizadas. Múltiples, heterogéneos o incivilizados, ellos muestran el camino hacia múltiples posibilidades virtuales. Así pues, el *cyborg*, el monstruo, el animal –los clásicos «otros de» lo humano– son emancipados de la categoría de diferencia peyorativa y mostrados bajo una luz muchísimo más positiva. Haraway rechaza la dialéctica de la otredad dentro de la que estos otros son construidos como indigeribles e inapropiados y, por lo tanto, como extraños. La fuerza de la posición de Haraway descansa en su completa renuncia a este esquema conceptual. Ella ya ha dado el salto al otro lado de la gran brecha y se siente absolutamente en casa en un mundo poshumano. El profundo conocimiento de la tecnología manejado por Haraway es la herramienta que facilita este salto cualitativo, ya que, en este sentido, ella es una auténtica ciberteratóloga.

No obstante, el *cyborg* tiene para mí algunos problemas conceptuales. Yo pienso que es necesaria, e incluso deseable, una definición alternativa del sujeto y, consecuentemente, no puedo participar en la preferencia de Haraway por un tipo de agencia poshumana. Lo mismo puede decirse respecto a la sexualidad y a la diferencia sexual, ya que, por más que pueda oler a metafísica, las considero demasiado inscritas estructuralmente en la subjetividad como para ser dejadas de lado, sin más, como pertenencias obsoletas de un yo cibernético. En mi opinión, el *cyborg* de Haraway tiene algunos hilos sueltos, no sólo en lo relativo a la cuestión de los deseos, las fantasías y las identificaciones inconscientes, sino también a un ámbito más básico que tiene que ver con la sexuación *tout court* del *cyborg*. Tal y como sostuve en el capítulo 2, comparto la postura de Irigaray y no puedo concebir una posición de sujeto fuera de la sexualidad, aunque defienda nomadizarla y tornarla compleja, múltiple e internamente contradictoria. A pesar de toda la complejidad que pueda albergar el sujeto, femenino o masculino, no es incierto ni indefinido.

Los tecnocuerpos en el espacio cibersocial

Pienso que, lejos de suprimir o de reemplazar al cuerpo, las nuevas tecnologías refuerzan la estructura corpórea tanto de los humanos como de las máquinas. Basta con pensar en el cuerpo de Arnold Schwarzenegger en la serie de películas de *Terminator*, para darse cuenta de que, a pesar de los cables y del metal, sigue siendo un cuerpo hipermusculoso, terso y combativo. El *cyborg* es un icono dominante en la cultura cuyos efectos van sobradamente más allá de los que producen la seducción cinematográfica o mediática. También afectan al comportamiento corporal de los humanos «reales» de todo planeta. Por ejemplo, yo afirmaría que, con sus implantes de silicona, sus operaciones de cirugía plástica y su preparación atlética, los cuerpos de Dolly Parton, Michael Jackson, Jane Fonda, Cher y de muchas otras «estrellas» no son menos *cyborg*, o monstruosos, que cualquier cosa salida de la serie de películas de *Alien*. Los levantadores de pesas mutantes están aquí para quedarse.

Todos los *cyborgs*, tanto los de carácter mayoritario como los minoritarios, habitan un cuerpo poshumano, es decir, un cuerpo reconstruido con métodos artificiales[64]. Este cuerpo, lejos de ser una esencia biológica, es un cruce de caminos entre fuerzas intensivas, así como una superficie de inscripción de códigos sociales. Tras del declive del paradigma naturalista, se hace necesario volcar un gran esfuerzo en repensar un yo encarnado y no esencializado. Tal y como sostiene Francis Backer, la desaparición del cuerpo es el punto culminante del proceso histórico de su desnaturalización[65]. El problema que sigue pendiente es cómo reajustar la política a este desplazamiento. La subjetividad encarnada es, pues, una paradoja que descansa al mismo tiempo en el declive histórico de las distinciones basadas en la división entre la mente y el cuerpo, y en la proliferación de los discursos en torno a éste. Foucault reformula este problema en términos de una paradoja consistente en la desaparición y sobreexposición simultáneas del cuerpo. Aunque la tecnología hace manifiesta la paradoja y, en cierto sentido, la ejemplifica en toda regla, no puede sostenerse que ella sea la responsable de este cambio de paradigma. Aquí, emerge de manera inmediata el problema de la ética, puesto que la crisis del humanismo ni acaba con ella, ni hace que deje de ser necesaria. Más bien, agudiza la necesidad de elaborar valores a la altura de las complejidades de nuestra era. El primer paso es rechazar el nihilismo.

La pérdida del paradigma naturalista implica la muerte definitiva de Dios, arrastrando a muchos a la locura ante el miedo al abandono. La muerte de Dios ha tardado en llegar y se ha visto acompañada por un efecto dominó que se ha llevado por delante toda una serie de ideas familiares, como la confianza plena en la distinción categórica entre la mente y el cuerpo, la fe inamovible en el papel y en la función del Estado-nación, la familia, la autoridad masculina, el privilegio blanco, el eterno femenino y la

---

[64] Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body*, cit.

[65] Francis BARKER, *The Tremolous Private Body. Essays on Subjection*, Londres, Methuen, 1984

heterosexualidad obligatoria. Estas certezas fundadas en la metafísica se han venido a pique y han dejado hueco a algo más complejo, más gozoso e infinitamente más inquietante. En tanto que mujer, es decir, que sujeto que emerge de una historia de opresión y de exclusión, yo diría que esta crisis de los valores convencionales no tiene un carácter nihilista, sino que, por el contrario, comporta algo positivo. De hecho, la condición metafísica había entrañado una visión institucionalizada de la feminidad como una ubicación del poder que ha pesado sobre mi género durante siglos. Para las feministas, la crisis de la modernidad no supone una melancólica zambullida en la pérdida y el declive, sino, por el contrario, la alegre apertura de nuevas posibilidades.

Así pues, quiero sostener que la hiperrealidad del *cyborg* o de la situación poshumana no barre la política o la necesidad de la resistencia política sino que, precisamente, la vuelve más necesaria que nunca para trabajar en la dirección de una redefinición radical de la acción política. Nada podría haber más alejado de una ética posmoderna que la afirmación tan abundantemente citada como errónea de Dostoievski de que, si Dios está muerto, todo vale. Este cínico *clin d'oeil* al relativismo moral o cognitivo es lo contrario al materialismo y al nomadismo filosófico que he venido defendiendo a lo largo de las páginas de este libro. En mi opinión, el desafío estriba en realidad en cómo combinar el reconocimiento de los sujetos posmodernos encarnados con la resistencia al poder pero, también, con el rechazo al relativismo y al cinismo.

En segundo lugar, y como Chela Sandoval también ha señalado, la encarnación poshumana es una condición del vínculo monetario. En la era postindustrial de nuestros días, el capital es un flujo inmaterial de dinero que viaja como un puro dato por el ciberespacio hasta que aluniza en nuestras cuentas bancarias, pero, por supuesto, no en las de todo el mundo. Tal y como observa Bukatman, el ciberespacio es un espacio social sumamente contestado que existe de modo paralelo a una realidad social cada vez más compleja[66]. La ejemplificación más clara de los poderes sociales de estas tecnologías la encontramos en el flujo de dinero que circula alrededor de todo el globo a través de los mercados de divisas informatizados, que no paran de trabajar y que nunca duermen. De manera nítida, este puro flujo de datos expresa el declive de las grandes narrativas de la modernidad, pero también, como Bukatman observa afinadamente, constituye en sí mismo cierto tipo de gran narrativa del declive del humanismo y del amanecer de la era de la poshumanidad[67].

Bukatman subraya el efecto positivo y potencialmente reafirmante de los nuevos entornos visuales y artificiales, así como su capacidad para dislocar y rearraigar, a la vez, al sujeto humano corpóreo. El punto de origen del sujeto se traslada a una interioridad poblada de sentidos y la estabilidad pautada por la conciencia se desplaza hacia una configuración tecnocultural compleja y cambiante.

---

[66] Scott Bukatman, *op. cit.*

[67] *Ibid.*

Sin embargo, el capital no se detiene nunca, y comercia con los fluidos corporales, con el sudor y la sangre a bajo coste de una fuerza de trabajo desechable repartida por todo el Tercer Mundo y con la humedad del deseo de los consumidores del Primero cuando mercantilizan su existencia bajo un estupor sobresaturado. La hiperrealidad no acaba con las relaciones de clase, sino que las intensifica. La posmodernidad se basa en la paradoja de la mercantilización y el conformismo simultáneo de las culturas, mientras intensifica las disparidades, así como las desigualdades estructurales entre ellas. Un aspecto relevante de esta situación es la omnipotencia de los medios de comunicación visuales. Nuestra era ha convertido la visualización en la forma suprema de control. Esto marca no sólo la etapa final en el proceso de mercantilización de todo lo relativo al campo de la visión, sino también el triunfo de la visión sobre el resto de los sentidos. Asimismo, esto es especialmente preocupante desde una perspectiva feminista, ya que tiende a reinstaurar una jerarquía en los sistemas de percepción corporal que sobreprivilegia la visión por encima de los demás sentidos, especialmente del tacto y del oído. Diversas teorías feministas han puesto en entredicho la primacía de la visión que han inspirado interesantes reflexiones acerca de la opticofilia, esto es, una aproximación al pensamiento, al saber y a la ciencia centrada en la visión. Desde una perspectiva psicoanalítica, esto adquiere la forma de una crítica del prejuicio falogocéntrico que ha sido incorporado a la visión. Irigaray, por lo tanto, lo conecta al poder de dominación del simbólico masculino[68]. En cambio, Fox Keller lo interpreta como un impulso voraz a la penetración cognitiva de los «secretos de la naturaleza» que está directamente ligado a la construcción social y psíquica de la masculinidad[69]. En un marco más sociopolítico, Haraway ataca la prioridad que nuestra cultura otorga al dominio logocéntrico de la visión desencarnada, cuyo mejor ejemplo es el satélite o el ojo que mira desde el cielo[70]. Frente a esto, ella opone una redefinición encarnada y, por lo tanto, responsable del acto de la mirada como forma de conexión con el objeto que se observa que ella define en términos de «distanciamiento apasionado».

En la cartelera del arte electrónico contemporáneo, especialmente en el campo de la realidad virtual, se encuentran muchas mujeres artistas que, como Catherine Richards y Nell Tenhaaf, experimentan con formas de creatividad tecnológica que cuestionan las ideas preconcebidas sobre la superioridad visual de la misma. Sin embargo, la alternativa real a la opticofilia, proviene del campo de la música y de la tecnología sonora. Tal y como sostuve en el capítulo 3, los entornos sonoros ofrecen recursos inexplorados y mucho más amplios para la subversión de las formas de representación dominantes. Si la visualización es el régimen hegemónico, la música o el sonido son considerados como

---

[68] Luce Irigaray, *Spéculum: De l'autre femme*, cit.

[69] Evelyn Fox KELLER, *A Feeling for the Organism*, Nueva York, Freeman, 1985.

[70] Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, cit.

la alternativa más obvia. Queda por ver si la producción musical en la red se las arreglará para convertir el «sonido colorista», la música de DJ, o la ingeniería acústica actual en una alternativa viable a los poderes vampirizadores de los medios de comunicación visuales.

En tercer lugar, los cibercuerpos que conquistan, en un solo movimiento, visibilidad e identidad de alta definición o de alta singularidad son predominantemente blancos. Aquí, la blancura no designa ninguna identidad racial específica, sino que es, por el contrario una forma de indexar en la identidad el acceso al poder, la legitimación y la visibilidad. En su perverso ingenio, el estafador artista hiperrealista Jeff Koons (ex marido de la estrella de porno italiana Cicciolina) retrató a Michael Jackson en una pieza de cerámica como a un dios, blanco como la leche, cogiendo en sus brazos a un mono. Con un aire triunfal, Koons anunció que era un tributo a la búsqueda de Michael Jackson de la perfección de su cuerpo. Las muchas operaciones de cirugía estética a las que se ha sometido atestiguan la voluntad de Jackson de esculpir y de modelar su yo. En la visión del mundo poshumana, los intentos deliberados de perseguir la perfección son vistos como un complemento a la evolución, llevando al yo encarnado a un estadio más elevado de realización. Siendo la blancura, en la sublime simplicidad de Koons, el indiscutible y más elevado modelo de belleza, el superestrellato de Jackson únicamente podía retratarse como blanco. La hiperrealidad no acaba con el racismo, sino que, por el contrario, lo intensifica y lo lleva a un punto de implosión.

Otro aspecto de la racialización de los cuerpos poshumanos concierne a los valores específicos que transmite con relación a la etnia. Muchas personas han cuestionado la medida en la que todos estamos siendo recolonizados por una ideología de la «belleza física» estadounidense y, más concretamente, californiana. Las corporaciones estadounidenses imprimen su huella cultural en el imaginario contemporáneo en tanto que ellas son las poseedoras de la tecnología. Esto deja poco espacio a ninguna otra alternativa cultural. La recolonización del ciberimaginario social blanquea toda diversidad.

¿Qué se puede hacer frente a esta situación, presidida por iconos de identidades blancas, económicamente dominantes, heterosexuales y sumamente rígidas en cuanto al género, impuesta por la cultura y que restituye enormes diferenciales de poder al mismo tiempo que los niega? Lo primero que yo recomendaría es reconocer las aporías y las afasias de los marcos teoréticos y mirar con esperanzas hacia la creación artística y conceptual. No cabe duda de que los espíritus creativos tienen ventajas sobre los maestros de los metadiscursos, incluso, y especialmente, de los metadiscursos deconstructivos. Se trata de un panorama muy sugerente puesto que, después de años de arrogancia teórica, la filosofía va por detrás del arte y de la ficción en la difícil lucha por seguir el ritmo del mundo contemporáneo. La cuestión estriba en ser capaces de crear, de inventar y de elaborar nuevos marcos conceptuales. La creatividad del pensamiento está entre los puntos más importantes en la agenda del siglo XXI.

¿Nuevas masculinidades o juguetes para los muchachos?

Uno de los argumentos que he estado esgrimiendo es que el imaginario social que rodea a los tecnocuerpos está inspirado en una fantasía de fuga del cuerpo. Esto reduce a las mujeres al lugar de reinscripción de lo natural, generalmente, en su formato material/materno. Con un artefacto tecnológico situado en un espacio transexual y una feminidad asociada, una vez más, a lo natural, el cuerpo sexualizado más importante es el masculino y, en torno a la masculinidad, será donde se centren los debates más polémicos acerca de las identidades virtuales.

Si observamos la reconstrucción contemporánea de la masculinidad a través de la cultura mediática, no se puede evitar ser golpeado o golpeada por su familiaridad. Por ejemplo, tomemos las formas de masculinidad alternativas que representan, por un lado, la pareja Cameron-Schwarzenegger y, por otro, Cronenberg. Cameron y Cronenberg son los grandes reconstructores del sujeto masculino poshumano y, a la vez, representan dos tendencias opuestas. Cameron da un paso decisivo en lo que Nancy Hartsock denomina «masculinidad abstracta» proponiendo un cuerpo masculino hiperreal en formato Schwarzenegger. En cambio, Cronenberg hace estallar la masculinidad fálica en dos direcciones divergentes: de un lado, el asesino en serie psicópata y, de otro, la neurosis histérica del hombre superfeminizado en el transexual y el histérico.

Showalter describe a Cronenberg como el director que más explícitamente ha abordado el horror de los hombres, y la envida masculina, por el proceso reproductivo[71]. En su filmografía contrapone la creatividad de los científicos e ingenieros masculinos y de la tecnología a la abrumadora y, por lo tanto, incontrolable y monstruosa capacidad femenina para la reproducción. Esta envidia de la matriz se refleja en el feto con forma de insecto que aparece en *La mosca*, en el saco extrauterino de *Cromosoma 3*, en los espeluznantes instrumentos operatorios de *Inseparables (Dead Ringers)* y en los encantadores híbridos de *eXistenZ*.

Aunque Cronenberg aborda la cuestión de la fisicidad del lenguaje en todas sus películas, en *Videodrome* trata abiertamente la cuestión de la construcción del cuerpo como texto. En esta película, la televisión toma el control de la realidad, dándose una mutua imbricación entre lo real, lo tecnologizado y lo simulado en la que el lenguaje está extremadamente tecnologizado, pero es antirracional. En *La mosca*, Cronenberg ya había reflejado, a través de una serie de chascos genéticos, el derrumbe de la hegemonía humana. Sus películas están impregnadas de un tono antihumanista, «como se demuestra en los miedos recurrentes a cualquier forma de contacto humano, de sexualidad, o de tangibilidad»[72].

---

[71] Elaine SHOWALTER, *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle*, Nueva York, Viking, 1990.

[72] Véase, por ejemplo, Arthur KROKER y Marilouise KROKER, *Body Invaders. Panic Sex in America*, Nueva York, St. Martin's Press, 1987, p. 202.

El tema que tratan las películas de Cronenberg es el límite de la acción humana, las estructuras del poder y de control externo a las que es sometido el individuo. Esto está ligado al auge de las nuevas tecnologías. En *Videodrome*, el cuerpo masculino experimenta una serie de metamorfosis de muy distinta naturaleza. Videodrome es un canal de vídeo especializado en películas *snuff*. A través de esas escenas, sus responsables llevan a cabo manipulaciones de los cerebros de las personas, incluyendo la provocación de un tumor cerebral, descrito como un «órgano extra» que vuelve a la gente receptiva a la señal de *videodrome*. El aspecto interesante reside en que la frontera entre la realidad y la imagen televisiva está tan desdibujada que se vuelve indistinguible de las alucinaciones experimentadas por Rex.

Como señala el profesor O'Blivion, «la batalla por la conciencia de Estados Unidos se librará en la arena del vídeo», el *Videodrome*. La pantalla de televisión es la retina del ojo de la mente. Por lo tanto, es parte de la estructura física del cerebro. Esta película muestra un mundo en el que la televisión ha tomado el control de la realidad, de tal modo que no hay manera de distinguir la diferencia entre la imagen simulada y la real. *Videodrome* explora el efecto manipulador de las imágenes de vídeo y su impacto directo sobre la mente. En ella, la televisión programa a sus espectadores y les hace actuar en ciertos sentidos. También induce tumores en sus cerebros, causándoles alucinaciones que luego son grabadas y utilizadas para chantajear a las personas afectadas. Las personas son sólo cintas programadas que ponen unas manos manipuladoras. Los tumores son descritos como una nueva fase en la evolución del cerebro humano, capaces de provocar nuevas sensaciones, que son, por lo general, alucinaciones y fantasías sadomasoquistas. Sin embargo, su efecto más inmediato es domesticar el cuerpo masculino y tornarle disponible y manipulable, exactamente como siempre ha sido el cuerpo femenino. La imagen escogida por Cronenberg para representar esta mutación es la penetración del cuerpo masculino a través del estómago. El hombre ve cómo le surge una cavidad interior a través de la cual puede ser penetrado. Lo que se deposita en él es un programa, un mensaje, una orden. Todas las órdenes que recibe tienen que ver con matar. Algunas críticas feministas han afirmado que la herida que se abre en el cuerpo de Wren cuando se convierte en un reproductor de vídeos es como una enorme vagina y que, por lo tanto, representa su devenir mujer[73]. Creed sostiene que este devenir mujer puede interpretarse desde una perspectiva feminista en un sentido crítico, ya que se produce una dislocación de las categorías de la otredad, pero no emerge ninguna alternativa genuina[74]. Todo lo que vemos es a un hombre violándose a sí mismo como si fuese una mujer, y al masoquismo convertido en el tema dominante de *Videodrome*. En este sentido, el devenir mujer de lo mayoritario reproduce los peores rasgos del régimen falogocéntrico en la medida en que es una ejercitación de humillación y un aprendizaje de automutilación. El hombre experimenta lo que las mujeres han tenido que sufrir durante centurias, ya que éste

---

[73] Tania Modleski, «The terror of pleasure», cit.

[74] Barbara Creed, «Gynesis, postmodernism and the science fiction horror film», cit.

es el escenario más extremo de la despotenciación y de la violación del propio cuerpo que, en el mejor de los casos, marca un devenir sadeano. Sus enemigos pueden «encenderlo» insertando en su interior una cinta de vídeo que le programa para matar a todos los enemigos de éstos. Por lo tanto, su «sistema de memoria» está controlado por lo mayoritario y este hombre encarnado se convierte nada menos que en un androide similar a los «replicantes» de *Blade Runner*. Su devenir mujer se consuma deviniendo activamente penetrable. Cuando se compara con el machismo de alta tecnología de *Terminator*, *Videodrome* resulta una película mucho más interesante porque no reedita los clásicos estereotipos de género, sino que, por el contrario, pone a prueba la línea de demarcación ente ellos.

El rasgo que convierte a *Videodrome* en un clásico descansa en que aborda la cuestión de la fisicidad y la correspondiente maleabilidad del cuerpo masculino mostrando, al mismo tiempo, hasta qué punto el cuerpo es construido y revelando, pues, una nota de antihumanismo. De especial relevancia son las escenas en las que la pantalla de vídeo/televisión cobra vida alternativamente como un atractivo cuerpo femenino, como un cuerpo desangrado, moribundo y torturado y, al final, como una masa de órganos sangrantes. La plasticidad de la pantalla combinada con la pérdida de profundidad o de realidad orgánica del cuerpo del protagonista hace posible la interpenetración de lo humano y de la máquina, y de lo orgánico y lo inorgánico.

La modernidad confiaba en perfeccionar al ser humano con la ayuda de las máquinas; en la posmodernidad se busca sustituir al ser humano por la máquina concebida como poshumana, es decir, dotado de una cualidad completamente diferente a la del ser humano[75]. Esta tendencia se ve intensificada por la producción cultural que rodea a la tecnología de la realidad virtual. Se trata de una versión avanzada de la realidad diseñada por ordenador, útil en sus aplicaciones médicas o arquitectónicas, pero muy pobre desde el ángulo de la imaginación, especialmente si se observa en términos de los roles de género. La animación y el diseño asistido por ordenador tienen el potencial para desarrollar una gran creatividad no sólo en áreas profesionales como la arquitectura y la medicina, sino, también, en la industria del entretenimiento, especialmente en los videojuegos. Su origen se encuentra en la tecnología de entrenamiento de aviadores para pilotar cazas a reacción. La Guerra del Golfo se libró con tecnología de realidad virtual (si bien acabó en la carnicería habitual), pero últimamente los costes que supone la producción de equipos de realidad virtual han disminuido, de tal modo que pueden permitírselos personas ajenas a la NASA.

Las investigadoras feministas en este campo han señalado las paradojas y los peligros de las formas contemporáneas de desencarnación que acompañan a estas nuevas tecnologías. Especialmente, lo que me impresiona es la persistencia de las imágenes pornográficas, violentas o humillantes de mujeres que todavía circulan a través de estos supuestos «nuevos»

[75] Janet BERGSTROM, «Androids and androgyny», en Constance Penley, Elisabeth Lyon, Lanet Spiegen y Janet Bergstrom (eds.), *Close Encounters. Film, Feminism and Science Fiction*, cit.

productos tecnológicos. Me parece preocupante la existencia de programas que permiten la «violación y el asesinato virtuales». Por ejemplo, *El cortador de césped (The Lawnmover Man)*, aunque proclama ser la primera película de ficción de realidad virtual lanzada al mercado, es una película que hace un uso muy mediocre de las poderosas imágenes de realidad virtual. El argumento de la película versa sobre un científico que trabaja para la NASA y que ha diseñado tecnologías sumamente avanzadas de manipulación de la mente utilizando, primero, un chimpancé como objeto de un experimento científico y, posteriormente, sustituyéndolo por un hombre retrasado mental que, gracias a esta nueva tecnología, ve «expandido» su cerebro.

Las imágenes de penetración del cerebro, cuando se produce la «apertura» a la influencia de un poder superior, son cruciales en el impacto visual que alcanza esta película. Esto puede yuxtaponerse a los cuerpos masculinos «invaginados» de Cronenberg, penetrados por las radicaciones de los tubos catódicos de *Videodrome*, o a los implantes de cerebro de *Johnny Mnemonic*. Gracias a esta tecnología, el hombre retrasado o el cortacésped pasa de su florecimiento como un chico normal a su maduración como una figura sobrehumana. La reconstrucción de la masculinidad en esta película muestra una evolución que empieza con el idiota y pasa por el joven, el adolescente, el vaquero, la pérdida de la virginidad, el gran amante, el macho, el violador, el criminal, el homicida, el asesino en serie y el psicópata. En una etapa intermedia de este desarrollo, él asegura que puede ver a Dios y desea compartir esta experiencia con su novia para darle su máximo orgasmo. Lo que se sucede es una escena de violación física donde la mujer es literalmente machacada y desquiciada. Ella continuará en ese estado mientras el joven evoluciona convirtiéndose en una figura divina, en un asesino en serie y en una fuerza de la naturaleza. Prácticamente, se convierte en un manifiesto de la psicología evolutiva.

Así pues, el supuesto triunfo de las tecnologías avanzadas no coincide con un salto de la imaginación humana en la creación de nuevas imágenes y representaciones. Muy al contrario, lo que percibo bajo la apariencia de «nuevos» avances tecnológicos es la repetición de temas y de clichés muy viejos. Esto sólo demuestra que alterar realmente los patrones de pensamiento y los hábitos mentales precisa algo más que maquinaria. La ficción en torno a la ciencia, que es el tema de las películas y de la literatura de ciencia ficción, requiere más imaginación y más igualdad de género para acercarse a una «nueva» representación de una humanidad posmoderna.

Springer sostiene que la cultura popular intensifica y erotiza al mismo tiempo el desdibujamiento de las fronteras entre los humanos y las máquinas. Lo que es más importante, presenta este ejercicio de desdibujamiento como una experiencia excitante y gozosa. Springer argumenta que, al igual que ocurría en las representaciones clásicas modernas de la maquinaria, en el discurso de los *cyborgs* abundan las metáforas sexuales. Los *cyborgs incorporan* a los humanos en vez de meramente afectar a éstos y fomentan, por lo tanto, la fantasía de la fusión y del éxtasis de la unión entre lo orgánico y lo inorgánico.

La idea de Deleuze de la máquina como conector y distribuidor de energía incide sobre la misma cuestión. Las máquinas son motores de transformación, ya que transmiten y producen, fabrican consistencia (ensamblajes) y generan conexión. En este sentido, están cargadas de erotismo e investidas de deseo. Como ha argumentado Andreas Hyssen, en la era electrónica, los cables y los sistemas de circuitos ejercen un tipo de seducción distinta a la de los pistones y los motores pesados de la maquinaria industrial. Pienso que el contenido principal de la seducción microelectrónica, como se ejemplifica en las novelas de Gibson, Sterling y Cadigan, radica en la fusión de la propia conciencia con la interconexión electrónica, esto es, una especie de orgasmo cósmico que genera una disolución de la frontera entre el yo y el otro tecnológico que también se conoce como «disolución en la matriz». Celebrada en la misma medida por los locos y locas del teclado y por las ciberfeministas, la fusión en la matriz está en el corazón de lo que Springer denomina «el placer de la interfaz»[76]. A su vez, esto se apoya en una huida del lugar materno de la reproducción del yo encarnado hacia una integración en el circuito abstracto de una matriz electrónica colectivamente manejada y que está ligada a un punto neurálgico de la conciencia. La película apropiadamente titulada *Matrix* brinda una vívida ilustración de esta pesadilla reproductiva y de cápsulas incubadoras anónimas donde unidades individuales de carne humana son alimentadas y maduradas. Tal y como sostuve en el capítulo 4, lo materno ha sido integrado en el complejo tecnoindustrial.

El erotismo de este tipo de tecnoimaginario es evidente[77]. Si bien las connotaciones orgásmicas, cuando no orgiásticas, de esta interfaz con la máquina y del desdibujamiento subsiguiente del yo son obvias, resulta bastante paradójico que, en todo este ejercicio, las fronteras de género sigan conservando una familiaridad sorprendentemente tenaz. En el plano de su representación cultural, Michael Jackson y Arnold Schwarzenegger, por no mencionar sino dos ejemplos opuestos, aparecen bajo cualquier forma menos carentes de género. De hecho, están sobrecargados de género, casi, hasta un extremo desorbitado.

En su obra fundamental sobre la masculinidad, el fascismo y la guerra, Klaus Theweleit ha sugerido que la «metalización» del cuerpo masculino expresa una creciente sensación de fragilidad y una crisis de la identidad masculina. A través de un mecanismo de compensación, y aun a riesgo de la pérdida completa de su humanidad, el sujeto masculino protege su corporalidad con una armadura de impenetrabilidad. Bukatman toma y amplía este punto, contraponiendo el cuerpo enfundado en una armadura del *cyborg* masculinista a la maleabilidad de lo humano. Se trata de una batalla desigual

---

[76] Véanse Sadie Plant, *Zeros and Ones: Digital Women and the New Technoculture*, Nueva York, Doubleday Books, 1997 y Claudia Springer, «The pleasure of the interface», cit.

[77] Para una discusión más explítica, véase Howard RHEINGOLD, «Teledildonics: reach out and touch someone», *Mondo 2000*, Berkeley, California, Fun City Megamedia, 1990.

pero lo humano, por más que maltrecho, ¡todavía se aferra, luchando por la legitimación y orgulloso de ser de carne!

La hipermasculinidad del *cyborg* agresivo y militarizado es otra respuesta dictada por el pánico del macho humano que está intentando contrarrestar su progresiva obsolescencia. Igualmente, es una reacción misógina al papel potencialmente amenazante de las tecnologías electrónicas, que inducen una especie de consumo pasivo culturalmente codificado como femenino o feminizado. El cuerpo metálico pone en entredicho el desdibujamiento de las fronteras, es impenetrable y no ha sido contaminado; en definitiva, es una especie de fantasía tecnofascista de autosuficiencia. Constance Penley ha argumentado que esta reconfiguración de la masculinidad bajo la forma de un violento *ciborgasesino* indica que el patriarcado está más dispuesto a prescindir de la vida humana en su conjunto que de la superioridad masculina[78]. En otras palabras, este paradigma del *cyborg*, que cuenta con el refuerzo de la cultura, no deja de ser estructuralmente ambivalente en términos de género, pero es bastante tradicional en su política.

Entretanto, mientras este tipo de renegociación de la identidad de género continúa su curso, no cabe duda de que seguirá agrandándose la brecha de género existente en el uso de los ordenadores, en el acceso de las mujeres a la alfabetización informática, a las infraestructuras que permiten la conexión a internet, así como a otros costosos aparatos tecnológicos, y que también se traducen en la baja participación de las mujeres en la programación y en el diseño de la tecnología. De modo parecido, la brecha entre el Primer y el Tercer Mundo respecto al acceso a la tecnología tampoco dejará de crecer[79]. En las épocas de gran avance tecnológico, la cultura occidental siempre reedita algunos de sus hábitos más persistentes, principalmente la tendencia a crear diferencias y a organizarlas de modo jerárquico. Así pues, aunque la tecnología informática parece prometer un mundo más allá de las diferencias de género, de hecho, la fractura de género se acentúa. Todo el parloteo alrededor de un mundo telemático genuinamente nuevo camufla una polarización inexorable de los recursos y de los medios donde las mujeres son las principales perdedoras. Por lo tanto, hay señales elocuentes de que el desplazamiento de las fronteras tradicionales entre los sexos y la proliferación de todo tipo de diferencias a través de las nuevas tecnologías no será, ni remotamente, tan liberador como los ciberartistas y los adictos a internet quieren hacernos creer.

Una de las grandes contradicciones de las imágenes digitales es que excitan nuestra imaginación, prometiendo las mil maravillas de un mundo libre del género, mientras, al mismo tiempo, reproducen algunas de las imágenes más banales y más planas de la identidad de género, así como de las relaciones de clase y de raza. Las imágenes de realidad virtual de la identidad de género también excitan nuestra imaginación, como es

---

[78] Constance Penley, «Feminism, firm theory and the bachelor machines», cit.

[79] Zillah Eisenstein, *op. cit.*

característico del régimen pornográfico de la representación. Como si no hubiera ya bastante miseria imaginativa, la posmodernidad está marcada por la difusión del impacto de la pornografía y por un desplazamiento cualitativo de la misma hacia todos los ámbitos de la producción cultural. La pornografía cada vez tiene más que ver con las relaciones de poder y menos con el sexo. En la pornográfica clásica el sexo era un vehículo de transmisión de las relaciones de poder. Actualmente, todo puede vehicularlas, ya que el devenir cultura de la pornografía implica que cualquier actividad o producto cultural puede ser convertido en mercancía y, a través de ese proceso, expresar desigualdades, modelos de exclusión, fantasías de dominación y deseos de poder y de control[80].

La pobreza imaginativa de la realidad virtual resulta incluso más chocante si se la compara con la creatividad de algunas de las mujeres artistas que mencioné anteriormente. En términos comparativos, la banalidad, el sexismo y la naturaleza repetitiva de los videojuegos diseñados por ordenador son asombrosas. Habitualmente, en tiempos de grandes cambios y convulsiones, la potencialidad de lo nuevo engendra enormes miedos y ansiedades y, en algunos casos, incluso nostalgia del régimen anterior.

La estrategia más efectiva para las mujeres continúa siendo utilizar la tecnología para desvincular nuestra imaginación colectiva del falo y de sus valores accesorios, el dinero, la exclusión y la dominación, el nacionalismo, el icono de la feminidad y la violencia sistemática. Por ejemplo, la película *Días Extraños (Strange Days)*, de Kathryn Bigelow, reproduce y explora las conexiones entre las tecnologías interactivas contemporáneas, la cultura visual, las drogas y la industria pornográfica. En su película, el «calamar» consiste en un dispositivo sin cables que transmite sensaciones psicosexuales. Estas sensaciones pueden repetirse en formato CD, produciendo experiencias alucinatorias en quien las recibe. Estas imágenes están extraídas de experiencias de la vida real en su cara más violenta, algo parecido al modo de proceder de las «películas *snuff*». Pueden ser simuladas mediante neurotransmisión sensorial a través del cráneo. La retina es declarada obsoleta y la misma suerte corre la mirada humana. La simulación y la alucinación son estimuladas por una tecnología que imita y exterioriza el sistema nervioso humano.

La cuestión central no varía. La fractura entre las promesas de la realidad virtual y el ciberespacio y la calidad de lo que difunden expresan un acusado déficit de credibilidad. Por consiguiente, creo que esta nueva frontera tecnológica intensificará, a corto plazo, la brecha de género e incrementará la polarización entre los sexos. Nuevamente, nos hallamos en una guerra metafórica, pero su localización está en el mundo real, no en el hiperespacio de la masculinidad abstracta. Y sus protagonistas no son las imágenes del ordenador, sino los auténticos agentes sociales de los paisajes urbanos postindustriales.

---

[80] Susan KAPPELER, *The Pornography of Representation*, Cambridge, Polity, 1987.

¿Del *(baby)boom* a la ruina?

El declive de la visión humanista y de las prácticas sociales del sujeto ha favorecido una concepción poshumanista tanto del yo como de sus formas de expresión intelectuales y artísticas. En este sentido, la tecnología como lo «externo» al sujeto puede decirse que es constitutiva de aquello en lo que éste, al día de hoy, puede convertirse. Brad Epps denomina a esto «tecnoascetismo» y lo define como una disciplina artística que implica que «toda construcción del yo, del espacio y de la sociedad es, al mismo tiempo, un ejercicio hábil y sistemático de control»[81]. El tecnoascetismo implica un modo constructivo de tecnofilia con un profundo sentido de la responsabilidad incorporado en el mismo. Igualmente, también implica tanto la negación del viejo yo humanista como el deseo de reinventarlo de nuevo, ya que supone tanto la renuncia como la reconfiguración del cuerpo deseante y de sus placeres. El arte, así como la tecnología, está llamado a jugar un papel en esta tecnorredefinición de la subjetividad bajo un modelo decididamente poshumano.

Una cultura cuyo imaginario social está estructurado de este modo necesita cimentarse sobre una versión contemporánea del materialismo, algo que yo localizo en la filosofía nómada. Pienso que la mayor malintepretación del cuerpo-máquina de Deleuze y Guattari reside en que a menudo, o bien se toma en sentido literal, como verdaderas piezas hechas de cables, silicona, metal y sistemas de circuitos, o bien en sentido figurado, como si el autómata y los *cyborgs* constituyeran el mejor ejemplo del concepto filosófico de los cuerpos-máquina. A su vez, esto genera lecturas extremadamente libres y descontextualizadas que asocian a los *cyborgs*, a los *terminators* y a figuras por el estilo con expresiones del devenir máquina nómada. Sin embargo, lo que quiero señalar es que los cuerpos máquina nómadas no son metáforas, sino mecanismos o dispositivos que capturan y procesan fuerzas y energías facilitando interrelaciones, conexiones múltiples y ensamblajes.

En cambio, yo recomendaría que, sencillamente, leyésemos los cuerpos-máquina como una de las muchas figuraciones de la naturaleza no unitaria del sujeto. La parte «maquínica» se refiere meramente a la capacidad del sujeto para experimentar lo múltiple y establecer interrelaciones con una serie de fuerzas o de otros exteriores a él o a ella. La máquina es un soporte de redes interconectadas y dispuestas a lo largo de líneas de fuga o de devenir. Éstas no trascurren por una senda lineal, no hay una ordenación teleológica de las mismas, sino que, por el contrario, zigzaguean a través de variables múltiples, insospechadas y a menudo contradictorias. La selección y la dosificación de las fuerzas que se entremezclan es esencial en todo el proceso. Es un modelo de acercamiento, intimidad y posesión del territorio idéntico al seguido por los animales. Con-

---

[81] Brad EPPS, «Techoasceticism and authorial death in Sade, Kafka, Barthes and Foucault», *Differences* 8 3 (1996), pp. 79- 127.

siste en alianzas simbióticas y de fusión; más que en ninguna otra cosa, se apoya en la interdependencia vírica o parasitaria. Para expresar la idea de «máquinas deseantes», Deleuze utiliza imágenes como los enjambres de insectos, o como la interdependencia de la avispa y la orquídea, que reflejan la dependencia mutua de los marcos de referencia territoriales. Una máquina deseante es un sujeto nómada y, en este sentido, es un ensamblaje productivo de fuerzas escogidas en beneficio de un devenir-minoritario.

Tal y como señala Goodchild, las máquinas deleuzianas son planos de inmanencia, son dispositivos conectores que anclan al sujeto a un territorio o conjunto de ensamblajes y de encuentros. No tienen nada que ver con la significación, con la intencionalidad humana o con el significado heideggeriano del ser, sino que son, por el contrario, ensamblajes que crean patrones a través de la repetición, máquinas abstractas que expresan imágenes del pensamiento. La imagen es inconsciente en tanto que precede a la verdadera actividad del pensamiento o, dicho en términos más exactos, únicamente puede aferrarse como aquello que antecede a esta actividad y que, consecuentemente, siempre es algo ya presupuesto. Expresa ciertas fuerzas y las infunde mediante un proceso de pensamiento. En este sentido, las máquinas deleuzianas son máquinas deseantes, pero no porque sean objetos de deseo (consumo), sino porque expresan fuerzas impersonales y resonancias intensivas entre lo físico y lo social. En mi opinión, Goodchild incurre en un lapsus de estilo teorético al citar al *Terminator* de Cronenberg como un ejemplo de esto. La ceguera de género no conoce límites.

No es el único. La fantasía de experimentar infinitas reencarnaciones o una transformación radical a través de internet es un ingrediente básico de cierta ideología que pone en el centro el deseo de estar conectado o conectada. Sherry Turkle contempla la red como un terreno de experimentación de identidades múltiples y heterogéneas[82]. El modo en el que éstas se conectarían a cuestiones de encarnación y a esa mezcla de sabiduría y de dolor acumulados que se produce en nombre de la experiencia y que Sobchack nos recuerda es una cuestión que se deja sin resolver.

Considerando que, con la llegada de la tecnología electrónica, la intimidad entre los cuerpos y las máquinas alcanza niveles más elevados de complejidad, las implicaciones para la diferencia sexual no son menos amedrentadoras. El carácter transgresor de las tecnologías contemporáneas descansa en su capacidad para desdibujar las fronteras entre los humanos y los otros. En este sentido, a menudo son tomadas como símbolos de otras transgresiones de lo más diversas, incluidas las sexuales. Por ejemplo, en una pieza reveladoramente llamada: «Birth of the *cyberqueer*», Morton toma a las máquinas-cuerpo de Deleuze y de Guattari como indicativas de un espacio de «desregulación sexual» donde la sexualidad puede ser edipizada y retornar a sus flujos primarios, lúdicos y polimorfos[83]. Morton

---

[82] Sherry Turkle, *op. cit.*

[83] Donald Morton, *op. cit.*, p. 370.

argumenta que los cuerpos deleuzianos son parte de este movimiento *queer*. De modo similar, Jordan adapta la teoría de Deleuze del deseo a su interpretación de las fiestas *rave* y la cultura de la música *house* y del éxtasis[84]. Un elemento crucial de estos eventos radica en el ensamblaje maquínico. «Este estado indiferenciado es un delirio colectivo producido por miles de personas conectando las drogas con el baile, el baile con las drogas, las drogas con el tiempo, el tiempo con la música, y así sucesivamente, y creando así gradualmente el estado de *raving* y, de este modo, los cuerpos sin órganos del *raving*.»[85] Siempre acabo resistiéndome a estas interpretaciones pop de los conceptos de Deleuze al tiempo que admiro la creatividad de aquellos que tan libremente secuestran estas ideas complejas y las adaptan a sus propios fines. En el caso de la cultura de las drogas, no estoy nada segura de la necesidad, o de que ello pueda producir algún fruto, de intentar enmarcarla dentro de una teoría nómada del deseo. Soy escéptica ante los «narcofilósofos» de todo tipo.

Richard Barbrook ha escrito en tono furioso contra la retórica sacada de la década de los sesenta de muchos gurús de internet. Algunos acogen entusiasmados a Deleuze y a Guattari e intentan establecer una infame alianza a favor del elitismo digital en nombre del libertarismo de la década de los sesenta. De este modo, acaban cayendo en una forma de anarquismo aristocrático que es espeluznantemente parecida al neoliberalismo californiano. En el contexto abierto después de 1989, marcado por el declive de las ideologías revolucionarias, los profetas de internet son los únicos que todavía alimentan sueños de transformación y de cambio social. Barbrook sostiene que la estatización de la década de los sesenta es un aspecto fundamental de la aproximación europea a los experimentos en internet que se opone a la ideología corporativa dominante en California:

> Deleuze y Guattari parecen proporcionar metáforas teóricas para describir los aspectos no teoréticos de la red. Por ejemplo, el rizoma captura la forma en la que el ciberespacio se organiza a modo de una red infinita, espontánea y horizontal. Su fase del cuerpo sin órganos puede ser utilizada para romantizar el cibersexo. El mito nómada de Deleuze y Guattari refleja la movilidad de los usuarios contemporáneos de la red como trabajadores y como turistas.

Los tecnonómadas controlan internet y han reinventado el vanguardismo colocando a la tecnomúsica a la cabeza de la revolución. Para Barbrook, la alianza entre el individualismo liberal, la ideología corporativa y este tecnoprimitivismo es la peor de las conexiones posibles. En su opinión, la filosofía de Deleuze no encaja con estos emparejamientos absurdos y es preciso emprender una aproximación más rigurosa para teo-

[84] Jim JORDAN, «Collective bodies: raving and the politics of Gilles Deleuze and Félix Guattari», *Body and Society* 1 1 (1995), pp. 125-144.

[85] *Ibid.*, p. 130.

rizar positivamente y sin sentimentalismos la única marca de vitalismo electrónico que recorre la cibercultura contemporánea.

Bukatman coincide en que los problemas más serios emergen a partir de la infame alianza de la ciberideología con el individualismo y la economía de mercado liberal, así como del apego sentimental a una definición humanista del sujeto como «conciencia y corazón». A pesar de todo, Bukatman acaba ofreciendo un análisis romantizado e impreciso de Deleuze que lo sitúa como un tecnoanarquista capaz de llevarnos a la neotranscendencia a través de la tecnología. «Deleuze y Guattari son, también, *ciberpunk*, construyendo ficciones de una identidad terminal en un lenguaje tecnosurrealista que resulta casi familiar.»[86]

Nuevamente, me coloco en un posición escéptica ante este tipo de afirmaciones y preferiría utilizar la idea de Deleuze y de Guattari de los «cuerpos sin órganos» –una especie de máquina célibe orgánica– para deconstruir el mito de la plenitud y del organicismo, aunque también para rechazar el mando tecnocrático sobre el cuerpo humano. No obstante, estoy de acuerdo con Bukatman cuando sostiene que la resistencia política que propone el nomadismo filosófico consiste en trabajar desde dentro del corazón de la bestia, situando a lo humano como coextensivo e íntimamente conectado a lo tecnológico, sin olvidar la forma en que lo humano ocupa el umbral entre la tecnología y la narración.

Hayles también realiza una poderosa intervención a favor de un análisis más sobrio y equilibrado de los tecnocuerpos contemporáneos:

> Pero lo poshumano no significa realmente el fin de la humanidad. Por el contrario, señala el fin de cierta concepción de lo humano [...]. El factor que resulta letal no es lo poshumano como tal, sino el injerto de lo poshumano en una visión humanista y liberal del yo [...]. Lo poshumano proporciona los medios para repensar la articulación de los seres humanos con las máquinas inteligentes en la medida en que está ubicado dentro de la dialéctica pauta/aleatoriedad y anclado en los hechos encarnados más que en la información desencarnada[87].

Hayles se apoya en Deleuze y en la epistemología feminista para atacar la noción clásica humanista de que la subjetividad debe coincidir con la capacidad de acción, consciente, del sujeto y se posiciona firmemente a favor de una redefinición radical del mismo, lo que le permite esquivar algunos de los errores del humanismo del pasado, entre los que destacan la visión liberal de un sujeto autónomo cuyo «destino manifiesto es dominar y controlar la naturaleza»[88].

---

[86] Scott Bukatman, *op. cit.*

[87] Katharine Hayles, *op. cit.*, p. 286.

[88] *Ibid.*, p. 288.

No hay razón para asumir una postura catastrofista; se abren, por el contrario, nuevas formas de vida y de cohabitación entre los humanos y los otros tecnológicos. Las meta(l)morfosis no tienen por qué amoldarse al tono apocalíptico o a la nostalgia. Mi recomendación sería adoptar una aproximación nómada porque, de hecho, e incluso si fluimos, estamos enraizados y enraizadas.

Conclusión

En cuanto a la cibercultura, pienso que es importante tomar distancia de dos escollos relacionados. De un lado, nos topamos con la euforia de los optimistas profesionales que defienden la proliferación de las diferencias y la promesa de una democracia electrónica para unos ciudadanos afectados por «el deseo de conectarse» como una fácil panacea (John Barlow y Nick Negroponte, entre otros) y, también, con el optimismo de los tecnomaniáticos que se aferran a la tecnología avanzada y especialmente al ciberespacio como posibilidad de realización para múltiples fantasías de expansión, de ubicuidad y de fuga. De otro, encontramos al numeroso grupo de profetas, con quienes tampoco estoy de acuerdo, que lloran el declive del mundo clásico y transforman la nostalgia en una plataforma política, por no hablar de las posturas, como la del Unabomber, que caen en la violencia apocalíptica. Podría decirse que el tono aleccionador es la marca distintiva de una generación de intelectuales que todavía recuerdan con una sonrisa irónica su primera máquina de escribir mientras juegan con los ordenadores de bolsillo actuales. El cambio tecnológico ha cogido tal velocidad que muchos y muchas todavía atesoramos nuestros discos de 45 revoluciones, por no mencionar nuestros LPs. Con una mueca de consternación, pero todavía tenaces, ¡corremos el riesgo de convertir nuestros hogares en un museo de medios «muertos»!

Por lo tanto, preferiría mantener una perspectiva sobria acerca de lo que considero el gran desafío de la teoría social y de la práctica cultural contemporánea, a saber, cómo hacer para que las nuevas tecnologías potencien al sujeto encarnado. No obstante, esto no significa que no adopte también una postura crítica hacia el propio imaginario ciberteratológico. En este sentido, mi blanco específico es esa tendencia que considero nihilista de, o bien declarar la hiperfluidez del cuerpo y su pretendida irrelevancia, o bien reducir el mismo a «carne», o al *status* de un parásito familiar y condenarlo a la líquida insostenibilidad de la «materia húmeda». Paradójicamente, el resultado es una aceleración, así como una negación de su mortalidad en un proceso que torna irrelevantes el dolor y el sufrimiento corporal. Frente a tales negaciones, ¡quiero reafirmar mi versión corporal del materialismo y permanecer hasta el final orgullosa de ser carne!

La tecnología se ha convertido en un reto, es la oportunidad que nos hemos dado a nosotros y nosotras mismas, como cultura, para reinventarnos y dar muestras de cierta

creatividad. La tecnología debería ser útil a la evolución humana. Si la cuestión no es ¿qué somos?, sino ¿en qué queremos convertirnos?, entonces yo restablecería la cuestión de la tecnología en el marco del desafío del cambio o de la transformación. Un desafío que considero sumamente central tanto para cartografiar el presente como para trabajar por un futuro constructivo. Necesitamos aprender a pensar de modo diferente, más autocríticamente. El «nosotros y nosotras» en cuestión hace referencia a esas personas que ocupan un lugar en el centro, en cualquiera de los centros multilocalizados que sitúan a la mayoría de los y las habitantes del norte del mundo en una posición de ventaja estructural, por supuesto, algunos y algunas *más* que otros y otras, pero todos y todas más que la mayoría del resto de los moradores y las moradoras de este planeta. Reconocer la propia implicación y la participación colectiva en las localizaciones del poder es el punto de partida del método cartográfico conocido también en el ámbito feminista, como la política de la localización.

A modo de resumen, digamos que he criticado el déficit imaginativo de nuestra cultura, es decir, nuestra incapacidad colectiva para encontrar representaciones adecuadas para el tipo de sujetos nómadas y encarnados en que ya nos hemos convertido –nuestros yoes múltiples, complejos, multiestratificados– y, al mismo tiempo, he explorado el tipo de cambios de perspectiva conceptual y figurativa necesarios para llevar a cabo cambios y transformaciones radicales de la subjetividad y, de este modo, causar un impacto duradero en la esfera social y cultural. He criticado la tendencia nostálgica que da cuenta de los cambios, particularmente de los tecnológicos, de una manera paranoica que los presenta como «monstruosos», patológicos, decadentes o amenazantes. Asimismo, tanto en este capítulo como en el capítulo 4, he ofrecido contralecturas de estos cambios para iluminar su positividad y su fuerza.

Uno de los riesgos de la «euforia» que rodea las meta(l)morfosis de la cibercultura radica en recrear una visión unitaria y rígida del sujeto bajo la cáscara de una fragmentación pluralista. Llevado al lenguaje del nomadismo filosófico, diríamos que produciría el engaño de una multiplicidad cuantitativa que no entrañaría ningún desplazamiento cualitativo. Para evitar este escollo, cortado a la medida de la euforia neoliberal de muchos políticos contemporáneos, me parece importante criticar la infame alianza de los *cyborgs* con la clásica noción burguesa del individualismo y los corolarios de la mercantilización y del consumismo que acompañan a la misma.

Una idea precisa del sentido de un materialismo encarnado e inscrito es determinante en la tarea de repensar la relación simbiótica entre los humanos y las máquinas mientras se evita la euforia generalizada. Me he posicionado claramente, queriendo distanciarme tanto de la desencarnación y de las fantasías de fuga celebradas por la cultura dominante, como de la noción reesencializada y centralizada del individualismo neoliberal. He brindado mi propia lectura de los tecnocuerpos y de la red de relaciones de poder y de efectos en la que navegan. He concluido que el tecnofuror de mentalidad consumista

que circula en nuestros días no elimina ni solventa los patrones architradicionales de exclusión y de dominación. No me parece una garantía de progreso muy sólida relocalizar los derechos tradicionales de una posición de sujeto hecha a la medida de una identidad masculina, blanca, heterosexual y europea. Tampoco sirve de ayuda reconfigurar la feminidad como clásico Otro del hombre, o la blancura como una posición de privilegio estructural naturalizado. Tal y como he sostenido en este capítulo, en ciertos sentidos, las tecnoculturas refuerzan incluso algunos de los peores rasgos de los regímenes tradicionales de poder, utilizando la gestión de las inseguridades disparadas por los cambios como un sondeo previo a la restauración de las jerarquías tradicionales.

En mi análisis del imaginario social de las sociedades postindustriales tardías señalé algunas de las tendencias que confluyen en la identificación de las mujeres con las máquinas. Una de ellas es la propensión a asociar íntimamente a las mujeres y a las máquinas. Esto es fácil de ver en la modernidad en la que frecuentemente la máquina actúa como un sustituto de las funciones sociales atribuidas a las mujeres. Y ello es tan válido para los electrodomésticos como para el doble erotizado de la película *Metrópolis*. Debido a esta asociación inducida por la sociedad, que se ve activada por la cultura popular y especialmente por el cine, las mujeres y las máquinas son presentadas compitiendo entre ellas. En la mayoría de las ocasiones, por lo que compiten es por la atención masculina, ya sea la del padre o la de la pareja (hetero)sexual. No es de sorprender, pues, que las mujeres a menudo sospechen de la tecnología y recelen de las máquinas. Dada la estrecha identificación del cuerpo femenino con el doble reproducido utilizando mecánicamente, es comprensible una pequeña dosis de tecnofobia.

La llegada de la maquinaria y de la electrónica posmodernas hacen que todo esto cambie. La progresiva incorporación de la tecnología por parte de los humanos desplaza también las bases de la interacción entre las mujeres y aquélla. En páginas anteriores de este capítulo, indiqué que, mientras en la modernidad las mujeres eran asociadas a la tecnología, en la posmodernidad lo femenino materno/material aparece como ya incorporado en el complejo tecnológico. Mediante esta incorporación, lo femenino se reinscribe como lugar de la recreación biológica y es asimilado en la maquinaria tecnoindustrial. Igualmente, esto lleva aparejado que el campo tecnológico ya no sea el lugar de inscripción de lo femenino, sino que, por el contrario, se revele como un espacio de indeterminación sexual, algo que presenté en términos de un imaginario transexual. A la luz del confinamiento de las mujeres en el viejo papel reproductivo bajo el control de la tecnología, este cambio de perspectiva adquiere un carácter problemático.

A primera vista, la indeterminación de estas nuevas tecnologías, así como las promesas de reestructuración y redefinición infinitas de la identidad sexual que entrañan, puede parecer atractiva. De ahí, el tono de euforia que caracteriza a muchísimas ciberfeministas. Sin embargo, a la luz de un escrutinio más detallado, yo diría que hay muchos motivos para inquietarse. De hecho, como frecuentemente ocurre con las pro-

mesas de una «apertura» transexual, el desalojo de lo femenino es inminente. Esto no sería un problema en sí mismo; yo ansío dejar atrás la dialéctica de la diferencia sexual, entendida en términos peyorativos. El problema estriba en que estos cambios de perspectiva y estas transformaciones no tienen lugar en el vacío. Tampoco son un mero efecto de estrategias textuales o discursivas. Más bien, estas transformaciones están encarnadas e inscritas en la historicidad específica de un contexto social que construye a las tecnologías como un medio de liberación mientras las utiliza para los fines más reductores, lucrativos y sexualmente conservadores que existen. En este sentido resulta significativo el ejemplo de las biotecnologías, de las tecnologías reproductivas y del acceso de las mujeres a las tecnologías de la información y de la comunicación.

Esto explica mi compromiso con un enfoque materialista del análisis de la cultura contemporánea que, a lo largo de las páginas de este libro, he venido defendiendo en términos de la necesidad de trazar análisis cartográficos de los cambios que están teniendo lugar en las sociedades postindustriales, y en su imaginario. Esta postura arrastra muchísimas implicaciones. En el frente teorético, cada vez me convencen menos las aproximaciones a los «estudios culturales» basados en la semiótica y orientados hacia el psicoanálisis. Concretamente, me inquieta el desprecio o la obliteración de las condiciones materiales, de la materialidad de las estructuras de significación, que implican estos métodos lingüísticos. Más, si cabe, me preocupa la creciente brecha entre este enfoque «cultural» y un enfoque político orientado hacia la sociedad.

A modo de reacción, y en aras de intentar salvar esta brecha, quisiera reafirmar la necesidad de una versión filosófica de un nomadismo encarnado e inscrito. Esto implica prestar atención a la simultaneidad y a la implicación mutua de cuestiones relativas a la cultura y al poder, a las economías políticas y a las estructuras de significación. He defendido que una nueva definición del sujeto, acorde con el nomadismo filosófico, puede permitirnos pensar la simultaneidad de estos efectos. Un sujeto que sea capaz de combinar los desplazamientos cualitativos con un firme rechazo del individualismo liberal, y de conectar un marcado sentido de la singularidad con un respeto hacia las complejidades y las interconexiones. Un sujeto múltiple, orientado hacia lo colectivo, unido a lo externo, cuya singularidad es el resultado de renegociaciones constantes con una variedad de fuerzas.

Igualmente, esta visión del sujeto requiere reajustes en las pautas del deseo. Las sexualidades también se están viendo reconfiguradas a lo largo de ejes múltiples, nómadas y, por ello, potencialmente contradictorios. No obstante, he reafirmado que, justo en medio de esas mutiplicidades, reemerge un proceso de «feminización» de la sensibilidad de los sujetos nómadas en términos de afectividad, de fluidez, de porosidad de las fronteras y de interrelaciones constantes. He interpretado este proceso de «devenir mujer» en términos de la idea del «trascendental sensible» propuesta por Irigaray y del concepto de Deleuze del trascendental empírico.

Es un tema espinoso porque uno de los rasgos de las sociedades postindustriales descansa, claramente, en un «devenir mujer» de las identidades sexuales tanto masculinas como femeninas, y en un relativo desdibujamiento de las fronteras entre ellas. Yo albergo serias dudas acerca de si este tipo de devenir mujer es, en realidad, un paso hacia adelante para todos los sujetos implicados. No obstante, la cuestión estriba en que este proceso de feminización, con el subsiguiente desdibujamiento de las fronteras de la diferencia sexual, es bastante dominante en la esfera cultural. Tal y como afirmé anteriormente, en el imaginario tecnoteratológico de la posmodernidad, al igual que en la euforia mediática que rodea al «otro» maquínico, lo femenino entendido como la representación socialmente construida de la Mujer como lo Otro de lo mismo se encuentra en sí mismo inscrito en un repertorio de posiciones tradicionales. Nuevamente, se asimila con la reproducción biológica, aunque ésta reciba un nuevo barniz de indeterminación sexual tecnodirigida, o de género-flexibilidad. Siguiendo a Deleuze, esta tendencia marca el devenir mujer del hombre y de una visión basada en lo mayoritario de las mujeres. Consecuentemente, he sostenido que es preciso establecer diferenciaciones más afinadas del proceso de devenir mujer/animal/insecto/máquina. Los devenires de lo mayoritario son disimétricos respecto a los de las minorías y continúan produciendo imaginarios sociales tremendamente diferentes. Además de hacer hincapié en esta disimetría, he abrazado el proceso de «devenir minoritario» como un ejercicio importante de relocalización de la subjetividad. En otras palabras, sería paradójico si los devenires minoritarios fuesen unidireccionales, ya que tienen que ser rizomáticos, es decir, complejos y disonantes. La diferencia sexual continúa siendo un eje de diferenciación en este proceso.

En mi opinión, la fantasía, la promesa y el anhelo inducido por la sociedad de la indeterminación sexual y de la proliferación de las posiciones de género, que constituyen uno de los temas tratados en este libro, no son un verdadero progreso ni en la representación de lo femenino ni en las condiciones de vida reales de quienes son el referente empírico de lo femenino, a saber, las mujeres. Por lo tanto, quisiera insistir, nuevamente, en la cautela que debe guiar el análisis del impacto de las nuevas tecnologías y de su fuerza potencialmente liberadora. Mi preocupación se hace más honda cuando se trata la cuestión de la etnicidad y de la obvia racialización de los procesos de acceso y de participación en las nuevas tecnologías. Tal y como observa Eisenstein, las «obscenidades globales» de la persistencia de las relaciones de poder, de las exclusiones estructurales y de la dominación ponen en ridículo las promesas liberadoras de las nuevas tecnologías[89].

Al mismo tiempo, no quisiera replegarme en la tecnofobia tradicional que ha marcado a gran parte del movimiento feminista. Únicamente, quisiera defender nuevas formas de experimentación y de discusión y la aplicación de las tecnologías a las necesi-

---

[89] Zillah Eisenstein, *op. cit.*

dades, a las aspiraciones y al imaginario de las mujeres, del feminismo, del movimiento antirracista y de otros sujetos políticos. En el horizonte político de la posmodernidad, bajo el impacto de las fuerzas contradictorias vigentes al día de hoy, el cuerpo ha regresado con más fuerza que nunca, pero, como a menudo ocurre con la repetición, no regresa exactamente al mismo lugar. La joven revuelta de Seattle y otras formas de resistencia política preocupadas por la Tierra han mostrado figuras encarnadas semidesnudas en las que podía leerse «Este cuerpo está en contra de los alimentos modificados genéticamente». Los cuerpos más fotografiados o filmados eran femeninos. La reivindicación de la especificidad de sus cuerpos creo que es una forma política de esencialismo estratégico heredera de la táctica feminista del «Nuestros cuerpos, nuestras vidas», pero que también abre a la misma a horizontes más amplios.

La diferencia sexual ha pasado de ser una marca fronteriza a un umbral para la elaboración y la expresión de múltiples diferencias que se extienden más allá del género, pero también más allá de lo humano. La emergencia de la Tierra y de los «otros de la tierra» como sujetos políticos es la señal más inequívoca de este cambio de perspectiva. He acudido a una lectura inspirada en la ecofilosofía del nomadismo en una tentativa de repensar de modo materialista la intrincada red de interrelaciones que marcan la relación contemporánea con el propio entorno. Basándome en la teoría de Irigaray del «femenino virtual» y de la teoría de Deleuze del devenir mujer/animal/máquina/imperceptible, yo diría que nos hallamos ante una nueva forma de subjetividad política que ya no parte del sujeto unitario y transparente de la modernidad, o de la teoría feminista del posicionamiento *[standpoint]*. Más exactamente, se trata de un sujeto no unitario, múltiple y complejo que habita diversas localizaciones y que se mueve entre ellas, aunque no siempre sin esfuerzo.

Estos nuevos sujetos políticos han traspasado el telón de fondo de la visión del mundo postindustrial y las ruinas de la condición posnuclear. Este sujeto se mueve en la economía política del terror o del miedo al accidente inminente o inmanente, o de la catástrofe acuciante del desastre interno y externo. La tecnología es un poderoso mediador de estos miedos y un factor primordial a la hora de actualizarlos. El desarrollo nuclear refuta históricamente la promesa ilustrada de la liberación mediante la racionalidad. La coyuntura posnuclear está marcada por el miedo a la contaminación, a los ataques víricos que acaban causando una catástrofe evolutiva, una crisis de involución, un colapso metabólico. Las obras como *Crash*, de Ballard y de Cronenberg, contienen un elemento de catarsis en tanto que exorcizan el miedo actualizándolo. Consecuentemente, representan la estética del «realismo traumático», el punto de no retorno inscrito en la carne, el impacto fatal de los cuerpos en el espacio letal de la pura velocidad. Igualmente, apuntan hacia una ética de sopesamiento neorrealista de los riesgos y de los miedos que, a su vez, expresa un escepciticismo hacia los metadiscursos más grandiosos, como el marxismo y el psicoanálisis. He descrito esto como una sensibilidad política más fría y ligeramente más cruel.

Fiel a mi promesa inicial de que la política comienza con nuestros deseos y de que los deseos escapan a nosotros, en tanto que son la fuerza motora que nos propele, me gustaría sostener que necesitamos expresar las pasiones políticas de maneras que sean adecuadas a nuestra condición histórica. En este sentido, cobra mayor relevancia la necesidad de tomar en serio los afectos políticos de las pasiones. Esto significa que, para dar cuenta de los mismos, se precisan cartografías que indiquen la localización de las diferentes posiciones encarnadas e inscritas. Asimismo, es necesario que los diálogos intelectuales se enfrasquen en un intercambio de las respectivas cartografías, alumbrando una nueva alianza con los lectores y lectoras nómadas.

Dicho esto, yo no dejo de sentirme profundamente tecnofílica y extremadamente esperanzada. En tanto que hija de mi época, soy una enamorada de los cambios y de las transformaciones y estoy entusiasmada ante los desarrollos rupturistas que he presenciado a lo largo de mi vida. No son fruto de la nostalgia ni de la utopía. Preferiblemente, necesitamos dar el salto a una reinvención creativa de las condiciones de vida, de la afectividad y de las figuraciones adecuadas a los nuevos tipos de sujeto en los que ya nos hemos convertido. Entretanto, debemos convivir con las transiciones y con los procesos, con los estados intermedios y con las transformaciones. En el plano de la práctica teorética, yo recomendaría que no nos lancemos a resoluciones precipitadas de complejidades de las que, a duras penas, podemos dar cuenta. En su lugar, aguantemos un poquitín más dentro de las complejidades y de las paradojas y resistamos al miedo a la catástrofe inminente. Tomémonos el *tiempo* de experimentar con estos procesos. Todo lo que se necesita es tiempo.

Por lo tanto, no queda mucho tiempo o espacio para la nostalgia. Frecuentemente, los yoes híbridos y nómadas de Deleuze, el devenir mujer múltiple de las mujeres accionado por las feministas, la mujer como no uno de Irigaray, los *cyborgs* de Haraway o, de modo parecido, la nueva Medusa de Cixous son traducidos por el imaginario social pasado de moda como monstruos, híbridos o desviados escalofriantes. No obstante, ¿qué pasaría si la culpa de esto la tuviese ese mismo imaginario social que *sólo* puede registrar cambios de esta magnitud sobre el registro, moralista y presa del pánico, de la desviación? ¿Qué ocurriría si estos otros desprogramados fueran formas de subjetividad que, sencillamente, se han encogido de hombros ante la sombra de la lógica binaria y de la negatividad y han pasado a otra cosa? A través de met(r)amorfosis y de meta(l)morfosis, el proceso de transformación del sujeto sigue su curso. Así pues, ¿qué importa que este nuevo sujeto parezca, sienta y suene de modo inusual? Ella, o él, es un sujeto monstruoso, híbrido y hermoso que, ¿a qué no lo sabes? ¡Está riéndose!

Epílogo

La única constante en el mundo actual es el cambio, pero no se trata de un proceso unidireccional ni sencillo. Más exactamente, opera con conjuntos reticulares de movimientos simultáneos y de tendencias contradictorias. Las ciencias biotecnológicas, la genética y las tecnociencia son factores de una importancia vital en las actuales mutaciones sociales. De hecho, como señala Anne Fausto-Sterling, lo que ocurre es que «vivimos en un mundo genocéntrico»[1]. El ser humano ha sido subsumido en relaciones globales de intimidad, complicidad y proximidad con fuerzas de tipo inhumano y poshumano, complejos científicos, industriales y militares, redes de comunicación global y procesos de mercantilización e intercambio a escala global. Estas relaciones constituyen complejas redes de interfaz con las tecnologías que han hecho de la «Vida» su mecanismo de control favorito. La economía política de este mundo fluctuante es la gestión de la inseguridad y de los miedos inducidos por un estado de cambio permanente. Desde una perspectiva deleuziana, diría que todo nuestro sistema no consiste más que en un incesante estado de crisis. Las sociedades postindustriales se ven enfrentadas a la amenaza de la categoría genérica de lo humano, ya sea alrededor de la crisis de la «vida» humana, de los derechos humanos o de la reproducción humana. Este problema desafía la capacidad de análisis, por no hablar de redención, de la acción política tal y como era concebida en la modernidad. Massumi lo expresa de modo admirable señalando que «lo "humano" guarda un parecido más estrecho con un virus comercializable, ni vivo ni muerto, que con un animal razonable en el pináculo de las formas de vida terrenales, a un paso por detrás de lo divino en la escala de la perfección»[2].

---

[1] Anne FAUSTO-STERLING, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, Persens Books Group, 2000.

[2] Brian Massumi, «Requiem for our prospective dead! (thoward a participatory critique of capitalist power)», cit., p. 60.

La tarea de la teoría crítica que, tal y como he argumentado a lo largo de este libro, consiste en trazar la senda de las fluctuaciones experimentadas por este nuevo desorden poshumano se topa con una resistencia compacta, debida en parte a la naturaleza ilógica y autocontradictoria de las realidades de las que pretende dar cuenta. No me he cansado de repetir que el punto de partida para la producción de análisis adecuados de las realidades implicadas descansa en un diseño meticuloso de cartografías de las mismas. La aspiración básica es la búsqueda de la resistencia, pero también de saltos teóricos creativos y cualitativos a través de las incertidumbres. Invito a involucrarse en experimentaciones pragmáticas con modelos sostenibles de subjetividad nómada con la esperanza de que su estructura vital no será homologizada en el sistema de mercantilización. Actualmente, lo que el mundo necesita es una dosis más fuerte de creatividad conceptual con una pizca extra de audacia.

Espero que este libro haya producido, aunque sea de modo temporal, una mutación imprevista en el orden de nuestro pensamiento, una disrupción momentánea, una pausa reflexiva y un punto de resistencia. El marco de referencia temporal que me gustaría utilizar para expresar este deseo es el futuro perfecto, o futuro anterior. Este tiempo verbal liga el presente con el pasado y el futuro permitiendo conectar el contenido propositivo de mis ideas a conjuntos de fuerzas políticas, interrelacionadas y externas. Mi pasión política obedece a metamorfosis positivas, de esas que desestabilizan las relaciones de poder dominantes, que desterritorializan las identidades y los valores basados en lo mayoritario y que infunden un alegre sentido de potencia a unos sujetos empecinados en devenir. De este modo, he conectado el trabajo de la teoría crítica con el de la imaginación, apelando a la creatividad y al riesgo conceptual en tanto que una forma de pensamiento.

A lo largo de todo el libro he argumentado que el nomadismo filosófico no es la marca de un monismo heterogéneo, sino la actualización de múltiples diferencias. La diferencia sexual, al promulgar el principio del «no uno» que yace en el corazón de la subjetividad sigue siendo, en mi opinión, un punto de partida relevante en el proceso de los devenires nómadas. No es una pluralidad cuantitativa dentro de un sistema unidimensional y monodireccional, sino una multiplicidad cualitativa en una serie ilimitadamente abierta de complejidades. No se trata de un instinto ni de un impulso esencialista, sino de una tendencia vitalista que no tiene una meta o finalidad, una entidad que no busca imponerse ni capitalizarse. Estoy convencida de que este sujeto no unitario, nómada, es la precondición para una ética de la subjetividad compleja, pero sostenible en la era de la poshumanidad.

Me gustaría sumarizar mis principales conclusiones.

Contra la desencarnación

El materialismo corporal y radical del pensamiento filosófico nómada lanza una firme advertencia ante las fantasías de huida del cuerpo. La utilización de extensiones

prostéticas es una cosa y otra completamente distinta la fantasía de omnipotencia. La filosofía rizomática o nómada constituye una versión antiesencialista del vitalismo y enfatiza la inmanencia radical, o las raíces corporales de la subjetividad. Sin embargo, se trata de una postura tecnofílica que se opone a las abstracciones de la cibercultura, aunque apela a nuevas figuraciones del sujeto de un modo coextensivo con su hábitat tecnológico. Las máquinas-cuerpo de Deleuze son figuraciones poderosas del sujeto no unitario, e inmerso en un proceso de devenir, y pienso que constituyen la alternativa más relevante para la crisis del sujeto humanista. Esta idea parte del doloroso proceso histórico de desvincular las teorías de la subjetividad del concepto de individualismo para alumbrar una resolución positiva del mismo. Asimismo, sella una nueva alianza entre el pensamiento y la creatividad, la razón y la imaginación.

Elogio del principio de la ausencia de lucro

En oposición a las visiones metafísicas y de la modernidad de la máquina como un ensamblaje armonioso de piezas que trabajan en concierto para producir un resultado socialmente deseable (riqueza, verdad, etc.), las máquinas nómadas son implacablemente gratuitas. Promueven el principio de la ausencia de lucro y funcionan como máquinas indisciplinadas, desordenadas, cacofónicas, improductivas o estériles. Aspiran a resistir a la acumulación capitalista y apuntan hacia estructuras disipativas de autoexpresión gratuita que militan, por lo tanto, contra la autodestrucción. Sus flujos de energía reconfirman el placer del derroche creativo y resisten la pasión negativa de la avaricia. Esto se encuentra en oposición directa al tecnofuror que rodea los nuevos desarrollos tecnológicos en las sociedades postindustriales avanzadas. En tanto que modelo del tecnocuerpo disipativo y carente de ánimo de lucro, la subjetividad nómada critica el individualismo liberal y, en su lugar, promueve la positividad de las conexiones múltiples. Igualmente, erotiza la interconectividad haciendo hincapié en el papel de las pasiones, de la empatía y del deseo como formas de relación con el propio hábitat social y humano que no buscan la autoglorificación.

Por una política viral

Si, de acuerdo con el nomadismo filosófico, definimos la encarnación humana como un organismo molecular, una fábrica bioquímica, un laberinto neurológico o un motor evolutivo dotado de su propia temporalidad –entendiendo por ésta tanto la secuencia temporal del ADN como la genealogía más personalizada o individual de la memoria–, entonces necesitamos desarrollar formas políticas apropiadas para la misma. Una de

ellas es la política viral, en tanto que forma de micropolítica que se halla inscrita en el cuerpo humano. Se basa en el territorio y está conectada al medio ambiente, de modo muy semejante a la combinación formada por el animal y la máquina. También es un organismo incesantemente generativo que busca conservar la vida. En este punto, el elemento maquínico hace referencia al proceso dinámico de interacción entre los elementos humanos y los no humanos de este sujeto. Consiguientemente, es una subjetividad dirigida hacia el exterior, compleja y colectivamente ensamblada que desbarata el antropocentrismo de la mayoría de las ciencias humanas y sociales, así como de la teoría crítica. No pueden ser abordadas a través de los esquemas de la modernidad que parten de la capacidad y la voluntad de acción de un individuo, sino que requieren un desplazamiento conceptual de las estructuras de la subjetividad política.

Además, a través de esta intervención energética en las meta(l)morfosis contemporáneas, los cuerpos-máquina nómadas, en tanto que ensamblajes antirrepresentativos y sin ánimo de lucro, nos estimulan a pensar en las transformaciones profundas de la cultura postindustrial apreciándolas como *puros* cambios. Un puro conjunto de mutaciones, emancipadas del imaginario monstruoso y grotesco que hemos heredado del siglo XIX y que tiende a patologizar todo lo que es nuevo y diferente en el orden de las transformaciones de lo humano. Nuestra política comienza con nuestro deseo de realizar transformaciones positivas en los entornos que habitamos. Debemos pensar, resistir y actuar del mismo modo en que vivimos, es decir, g-localmente.

Por unas cartografías sexualmente diferenciadas

Es preciso hacer una lectura crítica de los procesos de cambio y de mutación que sobrecogen nuestros hábitos y nuestras expectativas saturando nuestro espacio social y que, por otra parte, no alcanzan a cumplir con sus propias promesas exageradamente infladas. En esta era postindustrial y poshumana, el género y la etnicidad juegan un papel crucial como factores de control del acceso a los desarrollos tecnológicos. Esta voz de alarma deja visible que el tecnofuror es un proceso simultáneo de excitación y de decepción acerca de nuestras propias meta(l)morfosis. Asimismo, en un intento de reencarnarlo y de reinscribirlo, yo le aplicaría una inyección con el principio de inmanencia radical y, con ello, la política de la diferencia sexual en términos del reconocimiento de la persistencia del poder que ejercen las relaciones disimétricas entre los sexos.

Igualmente, atendiendo al papel normativo que ha tenido el orden de valores levantado por el sistema de género, una mirada más fina a las políticas de género, en el sentido de la diferencia sexual, puede ayudarnos a proporcionar figuraciones más adecuadas de las transformaciones sociales de nuestra época. Tal vez podamos reconfigurar positivamente las transformaciones y los procesos de cambio frente a los hábitos seculares de patologizar

y devaluar todo lo «diferente». Serían como conjuntos diversos de mutaciones radicales actuando en la escena «g-local» con mucho sonido y mucha furia digitalizadas, pero de modo invariable sin *significar* realmente nada. Más allá de la significación, estas transformaciones podrían tomarse como la expresión positiva de una subjetividad nómada y no unitaria. A pesar de que hayan sido intervenidos por la tecnología y debido precisamente a su estructura «tecnonatural», los sujetos nómadas están radicalmente inscritos y encarnados y, por lo tanto, sexualizados y responsabilizados de sus propias localizaciones espacio-temporales. Éste es sólo el primer paso hacia una nueva ética de la responsabilidad.

Por una ética de la sostenibilidad

Siguiendo la relectura de Spinoza que hace Deleuze y la ética de la diferencia sexual de Irigaray, he volcado mis esfuerzos en basar la ética de la responsabilidad en una visión no unitaria del sujeto. Quisiera enfatizar la necesidad de una nueva ética para los *cyborgsujetos* no unitarios que experimentan met(r)amorfosis/meta(l)morfosis sin perder completamente de vista las normas y los valores de la condición humana. Contrariamente a aquellos que argumentan que no hay necesidad de un sujeto, yo defiendo una forma difusa de afectividad, una coherencia de naturaleza fluida, y la necesidad de reconfigurar al sujeto. En mi opinión, las figuraciones alternativas del sujeto son análisis cartográficos de muchas y, a menudo, contradictorias posiciones. Mi aspiración es una figuración de alta tecnología, vitalista y responsable de los cruzamientos de fronteras. De otro lado, deseo reconectar estas transiciones, tránsitos y transformaciones al cuerpo y a la carne, así como a una visión nómada del sujeto que, por muy en proceso y en devenir que se encuentre, todavía está ahí.

Sin embargo, mediante el énfasis en sus prácticas encarnadas e inscritas, estoy interesada en cortar la subjetividad nómada por el patrón de la sostenibilidad y de la resistencia. Lamento no poder adentrarme, ahora, en esta idea[3].

El deporte de saltar en el vacío, o del arte de no soltarse de la cuerda

En el último mes, del último año, del último milenio, asistí en Londres a una *performance* de De la Guarda Company. El grupo está formado por atletas-artistas del *bungee-jumping* que realizan movimientos líricos, agresivos y fabulosos del cuerpo y del alma mientras penden de un cuerda en mitad del aire con el sonido de fondo, extremadamente alto, de una música que ha sido creada utilizando alta tecnología.

---

[3] Estoy desarrollando esta idea en otro estudios sobre ética sostenible.

Al igual que la exposición «Sensation», este acontecimiento cultural se basaba en el concepto de «fusión», el mismo punto en el que las fiestas *house* se cruzan con el Cirque du Soleil y con la moda callejera. Esto producía un estado de flujo que requería una suma concentración, así como también una extrema osadía física y psíquica. El resultado era un desafío permanente al aparato sensorial. Niveles extremos de todo, desde el volumen de la música, a la velocidad de los actores y actrices, las variaciones de ritmo, la nitidez de los apoyos visuales y la gran masa de cuerpos que te rodeaba, te desafiaban, te estimulaban y te excitaban hasta alcanzar una sensación extrema, también por la incomodidad física de tener que permanecer de pie en una carpa calada por la lluvia durante toda la duración de la *performance*. Todo tu sistema se veía tensado hasta el límite.

El impacto de las tecnologías potenciadoras del yo –desde el culto al cuerpo al consumo de drogas– estaba siendo sobrepasado. La cultura postindustrial parece necesitar excitaciones más profundas, más enérgicas y más estremecedoras, una mayor aceleración de la percepción sensorial. El campo de la sensación está ávido de más, las puertas de la percepción se han abierto de golpe y el hueco que dejan cada vez es más ancho, buscando la proximidad al peligro. Es un estado de intoxicación que desmaterializa el cuerpo mientras lo afirma aún más sólidamente. Es casi un desafío a los límites de la propia conciencia, un choque constante con los sentidos. ¿Quién puede resistirlo, y por cuánto tiempo?

El resultado fue una alucinación simulada y sólo consensuada en la medida en que yo había pagado la entrada para estar allí. Los modos de percepción tradicionales y los hábitos adquiridos en nuestra condición de público se esfumaron, de la misma manera en que las fronteras entre lo desconocido y lo intolerable se vieron trastocadas. El efecto, extraordinario, era molecular, viral, mimético, cósmico y, a la vez, efímero, subcutáneo e irresistible. Era el batacazo final de unos hábitos que habían crecido tan cerca de nuestros sentidos que los habíamos creído eternos. De todos modos, ¿qué son nuestros «hábitos»? Únicamente, un cúmulo de experiencias reiteradas, una reserva de repeticiones predecibles en una porción mesurable de tiempo: el hábito es la temporalidad inherente a lo obvio, a lo regular, a lo mismo. En realidad, no es más que la solemne preservación de las experiencias del pasado en la forma en que son expresadas por la voz autoritaria del yo, de la nación, de la familia, y de la masculinidad bajo su forma hegemónica, es la voz del amo de este yo, masculino, perpetuando las frases lapidarias de lo mismo. Los hábitos –incluso, los hábitos sensoriales– son microadicciones aplicadas a la vida cotidiana: «Así es como siempre lo hemos hecho [...]; siempre ha sido así». Crecemos dependiendo de ellos: los hábitos, las costumbres y las tradiciones se vuelven adictivas. Simplemente, son tu dosis media de drogas legales, sistemas de respiración asistida que se naturalizan por una cuestión de conveniencia.

En la cultura contemporánea, las transformaciones de nuestros hábitos sensoriales, perceptivos y conceptuales están por todas partes y, debido a que están por todas par-

tes, se han vuelto invisibles. Han permeado los espacios sociales y culturales logrando una fascinación colectiva por la velocidad, la aceleración y las intensidades. Estimulación energética es otro modo de denominar al consumo cultural, como revelan la música emitida directamente en los oídos gracias a unos *walkman* o *diskman* que brindan a cada paseante su propio entorno acústico, los ritmos de la música tecno insoportables para el ritmo cardiaco de hasta los cuerpos más sanos, la conducción con exceso de velocidad, o el baile convulsivo inducido por una serie de estimulantes acústicos y farmacéuticos. Los modos de comportamiento social singulares se desvanecen en una búsqueda de estados de ánimo que encajen con uno o con una. Es un banquete de lo sinsentido, como Kathy Acker observó de manera tan profética. Es un tensamiento hasta el límite de los sentidos simulando lo nuevo, lo lejano y lo desconocido.

Pero sólo era un espectáculo, una simulación de dicha estimulación extrema. Estos artistas-atletas estaban imitando la alucinación consensuada del ciberespacio y de la realidad virtual si bien, en realidad, se veía intensificada por la voluptuosidad del riesgo físico llevado hasta el extremo. Los artistas llovían del cielo sobre ti, firmemente sujetados por sus cuerdas elásticas, y al compás de su movimiento ascendente y descendente agarraban a cualquiera que tuvieran a mano cuando daban el rebote hacia lo más alto del techo. ¿Cuáles eran las probabilidades estadísticas de que fuese a ti a quien levantaran por los aires? ¿Y de estrellarse? La pauta estaba clara, regía un criterio ad hoc, el acceso directo, la selección sencilla y la nula progresión. Ésta es la cruel ley que preside el encuentro entre los tecnocuerpos que caen del techo y los que, sometidos a la ley de la gravedad, todavía están clavados en el suelo. En esto consistía el traumático regreso de los cuerpos reales, musculares y poshumanos. Aquellos dos artistas que, sujetados por una cuerda elástica, caminaban horizontalmente por las paredes laterales eran actores superentrenados, no la fantasía transmitida por cable de algún programador informático. No obstante, parecían auténticamente irreales. Era el triunfo del tecnocuerpo en todas sus inesperadas mutaciones. Al igual que las moscas de largas zancas de W. B. Yeats sobre el río, describían la trayectoria menos predecible, humanos convertidos en insectos o en máquinas, que se retiraban de nuestras coordenadas comunes. Se trataba de una transmutación de los sentidos y de una transfiguración del sentido del yo.

Estaba asistiendo a una metamorfosis colectiva. Sus protagonistas no eran significantes flotantes sino, por el contrario, recordatorios efímeros de una humanidad que casi nos ha dejado, pero que todavía resiste. Simplemente, sin soltarse. ¿Quién no está así?

Bibliografía

ACKER, Kathy, «The end of the world of white men», en Judith Halberstam e Ira Livingston (eds.), *Posthuman Bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

ALCOFF, Linda, «Philosophy matters: a review of recent work in feminist philosophy», *Signs* 25 3 (primavera de 2000), pp. 841-882.

AMIS, Martin, *Einstein's Monsters*, Londres, Penguin, 1987.

ANDERSON, Laurie, «From the Air», *Big Science* CD, Warner USA, 1982.

—, *United States*, Nueva York, Harper & Row, 1984.

APPADURAI, Arjun, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy» en Patrick WILLIAMS y Laura CHRISMAN, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1994, pp. 324-339.

APPIAH, Anthony, «Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?», *Critical Inquiry* 17 (invierno de 1991), pp. 336-357.

ARBUS, Diana, *Diana Arbus*, Nueva York, Millerton, 1972.

ARENDT, Hannah, *Men in Dark Times*, Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1968 [ed. cast.: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2001].

ATWOOD, Margaret, *The Handmaid's Tale*, Toronto, Seal Books, 1985 [ed. cast.: *El cuento de la criada*, Madrid, Suma de Letras, 2002].

BALDICK, Chris, *In Frankenstein's Shadow. Myth, Monstrosity and Nineteenth Century Writing*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

BALLARD, John G., *Crash*, Nueva York, The Noonday Press, Farrer, Straus & Giroux, 1973 [ed. cast.: *Crash*, Barcelona, Minotauro, 1996].

BALSAMO, Anne, «Reading Cyborgs, Writing Feminism», *Communication* 10 (1988), pp. 331-344.

—, *Technologies of the Gendered Body*, Durham, Duke University Press, 1996.

BARBROOK, Richard, «The Holy Fools», en Patricia Pisters (ed.), *Gilles Deleuze: Micropolitics of Audiovisual Culture*, Amsterdam University Press, 2000.

BARKER, Francis, *The Tremulous Private Body. Essays on Subjection*, Londres, Methuen, 1984.

BARR, Marleen, *Alien to Femininity: Speculative Fiction and Feminist Theory*, Nueva York, Greenwood, 1987.

—, *Lost in Space. Probing Feminist Science Fiction and Beyond*, Chapel Hill y Londres, Chicago University Press y University of North Carolina Press, 1993.

BATTERSBY, Christine, *The Phenomenal Woman. Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*, Cambrige, Polity Press, 1998.

BAUDRILLARD, Jean, *The Gulf War did not Take Place*, Sidney, Power Publications, 1995 [ed. cast.: *La guerra no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama, 1991].

—, «Nous sommes tous des transsexuels» [1987], *Liberation* (14 de octubre de 1997), p. 4.

BEATTY, John, «Genetics in the Atomic age: the Atomic Bomb Casualty Commission, 1947-56», en Keith R. Benson, Jane Malenschein y Ronald Rainger (eds.), *The Expansion of American Biology*, Nueva Jersey, Rutgers University Press, 1991.

BECKER, Susanne, *Gothic Forms of Feminine Fiction*, Manchester, Manchester University Press, 1999.

BELL, Vikki, *Interrogating Incest. Feminism, Foucault and the Law*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993.

BELLOUR, Raymond, «Ideal Hadaly» en Constance Penley, Elisabeth Lyon, Lynn Spiegel y Janet Bergstrom (eds.), *Close Encounters. Film, Feminism and Science Fiction*, Mineápolis y Oxford, University of Minnesota Press, 1991, pp. 107-130.

BENHABIB, Seyla, *The Situated Self*, Cambridge, Polity Press, 1992.

—, «Sexual difference and collective identities: The new global constellation», *Signs* 24 2 (1999), pp. 335-362.

BENJAMIN, Jessica, *The Bonds of Love*, Nueva York, Pantheon, 1988.

BENJAMIN, Walter, «The work of art in the age of its mechanical reproduction», *Illuminations*, Nueva York, Schollen Books, 1968, pp. 217-251.

BENSMAIA, Réda, «On the Concept of Minor Literature: from Kafka to Kateb Yacine», en Constantin V. Boundas y Dorothea Olkowski (eds.), *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*, Nueva York y Londres, Routledge, 1994, pp. 213-228.

BERARDI, Franco (BIFO), *Exit. Il Nostro Contributo all «estinzione delle civilta»*, Milán, Costa & Nolan, 1997.

BERGSTROM, Janet, «Androids and Androgyny», en Constance Penley, Elisabeth Lyon, Lynn Spiegel y Janet Bergstrom (eds.), *Close Encounters. Film, Feminism and Science Fiction*, Mineápolis y Oxford, University of Minnesota Press, 1991, pp. 33-60.

BERLIN, Isaiah, *Russian Thinkers*, Londres, Pelican Books, 1978 [ed. cast.: *Pensadores rusos*, Madrid, FCE, 1992].

BETTELHEIM, Bruno, *The Empty Fortress: Infantile Autism and the Birth of the Self*, Londres, Collier-Macmillan, 1972.

BLASIUS, Mark, *Gay and Lesbian Politics: Sexuality and the Emergence of a New Ethic*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994.

BOER, «The World Beyond Our Window: Nomads, Travelling Theories and the Function of Boundaries», *Parallax* 3 (1996), pp. 7-26.

BOGDAN, R., *Freak Show. Presenting Human Oddities for Amusement and Profit*, Chicago, Chicago University Press, 1988.
BOGUE, Ronald, *Deleuze and Guattari*, Londres y Nueva York, Routledge, 1989.
—, «Rhizomusocosmology», *Sub-Stance* 66 (1991), pp. 85-101.
—, «Gilles Deleuze: the aesthetics of force», *The Journal of the British Society for Phenomenology* 24 1 (enero de 1993), pp. 56-65.
BOSCAGLIA, Maurizia, «Unaccompanied ladies: feminist, Italian and in the academy», *Differences* 2/3 (1991), pp. 122-135.
BOUNDAS, Constantin V., *The Deleuze Reader*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.
—, «Deleuze: Serialization and Subject-Formation», en Constantin Boundas y Dorothea Olkowski (eds.), *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994, pp. 99-118.
—, «Gilles Deleuze (1925-95)», número especial de *Man and World* 29 (1996), 3.
BOUNDAS, Constantin V. y OLKOWSKI, Dorothea (eds.), *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*, Nueva York, Londres, Routledge, 1994.
BRAIDOTTI, Rosi, *Patterns of Dissonance*, Cambridge, Polity Press; Nueva York, Routledge, 1991.
—, «Discontinuous Becomings. Deleuze and the Becoming-woman of Philosophy», *Journal of the British Society of Phenomenology* 24 1 (enero de 1993), pp. 44-55.
—, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nueva York, Columbia University Press 1994 [ed. cast.: *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2000].
—, «Of bugs and women: Irigaray and Deleuze on the becoming woman», en Carolyn Burke, Naomi Schor y Margaret Whitford (eds.), *Engaging with Irigaray*, Nueva York, Columbia University Press, 1994.
—, «Toward a new nomadism: feminist deleuzian tracks; or, metaphysics and metabolism», en Constantin Boundas y Dorothea Olkowski (eds.), *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994, pp. 157-186.
—, «Signs of wonder and traces of doubt: on teratology and embodied differences», en Nina Lykke y Rosi Braidotti (eds.), *Between Monsters, Godesses and Cyborgs*, Londres, Zed Books, 1996.
—, «Comments on Felski's "The Doxa of Difference": Working through Sexual Difference», *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 23 1 (otoño de 1997), pp. 23-40.
—, «Sexual difference theory», en Iris Young y Alison Jaggar (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Oxford, Blackwell's, 1998, pp. 298-306.
BRAY, Anne y COLEBROOK, Claire, «The haunted flesh: corporeal feminism and the politics of (dis)embodiment», *Signs* 24 1 (otoño de 1998), pp. 35-68.
BRENNAN, Teresa, «Introduction», en Teresa Brennan (ed.), *Between feminism and psychoanalysis*, Londres, Routledge, 1989, pp. 1-23.
BROADHURST, John (ed.), «Deleuze and the Transcendental Unconscious», *Warwick Journal in Philosophy*, University of Warwick, 1992.

BRODKIN, Sacks, «How did Jews become white folks?», en Steven Gregory y Roger Sanjek (eds.), *Race*, New Brunswick, Nueva Jersey, Rutgers University Press, 1994.
BRUNO, Giuliana, «Ramble City: Postmodernism and Blade Runner», en Annette Kuhn (eds.), *Alien Zone*, Londres, Verso, 1990.
BROWN, Wendy, «Feminist hesitations, postmodern exposures», *Differences* 3/1 (1991), pp. 63-84.
BRYLD, Mette y LYKKE, Nina, *Cosmodolphins. Feminist Cultural Studies of Technology, Animals and the Sacred*, Londres, Zed Books, 1999.
BUCHANAN, Ian, «The problem of the body in Deleuze and Guattari, or, What can a body do?», *Body & Society* 3 3 (1997), pp. 73-92.
—, *Deleuzism. A Metacommentary*, Edimburgo, Edinburg University Press, 2000.
BUCHANAN, Ian y COLEBROOK, Claire (eds.), *Deleuze and Feminist Theory*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000.
BUKATMAN, Scott, *Terminal Identity. The virtual subject in post-modern science fiction*, Durham, Duke University Press, 1993.
BURCHILL, Julie, *Diana*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1998.
BURGER, Christa, «The reality of "machines", notes on the rhizome-thinking», *Telos* 64 (1985), pp. 33-44.
BUTLER, Judith, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth Century France*, Nueva York, Columbia University Press, 1987.
—, *Gender Trouble*, Nueva York, Routledge, 1990 [ed. cast.: *El género en disputa*, México D. F, Paidós, 2001].
—, «The Lesbian Phallus and the Morphological Imaginary», *Differences* 4 1 (1992), pp. 133-171.
—, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York, Routledge, 1993 [ed. cast.: *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires, Paidós, 2002].
—, *The psychic life of power: theories in subjection*, Stanford, California, Stanford University Press, 1997 [ed. cast. *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 2001].
—, «Preface 1999», *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999 [ed. cast.: «Prefacio (1999)», *El género en disputa*, Barcelona, Paidós, 2001].
BUTLER, Judith y SCOTT, Joan W., *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992.
BUYDENS, Mireille, *Sahara. L'ésthétique de Gilles Deleuze*, París, Vrin, 1990.
CALAME, Claude, «Les figures Grecques du gigantesque», *Communications* 42 (1985), pp. 147-172.
CALIFIA, Pat, *Macho Sluts*, Boston, Alyson Publications, 1988.
CAMPBELL, Beatrix, *Diana, Princess of Wales. How Sexual Politics Shook the Monarchy*, Londres, The Women's Press, 1988.
CAMPBELL, Marion, *Lines of Flight*, Fremantle, Freemantle Arts Centre, 1985.
CANGUILHEM, Georges, *Le normal et le pathologique*, París, Presses Universitairs de France, 1966.
CANNING, Peter, «Fluidentity», *Sub-Stance* 44/45 (1985), pp. 35-45.

CARROLL, Noel, *The Philosophy of Horror: Paradoxes of the Heart*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990.

CARTER, Angela, «The company of wolves», *Come unto these yellow sands*, Newcastle upon Tyne, Bloodaxe Books, 1985 [ed. cast.: «En compañía de lobos», *Fuegos de artificio*, Barcelona, Minotauro, 1999].

CASTEL, Robert, *Le Psychoanlysme*, París, Union Générale d'Editions, 1976.

CASTELLS, Manuel, *The Rise of the Network Society*, Blackwell's, Oxford, 1996 [ed. cast.: *La sociedad red, la era de la información*, vol. 1, Madrid, Alianza, 1996].

CAVARERO, Adriana, *Nonostante Platone*, Roma, Editori Riuniti, 1990.

CAYGILL, Howard, «The Topology of Selection: The limits of Deleuze's philosophy», en Keith A. Pearson (ed.), *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997, pp. 149-162.

CÉARD, Jean, *Le normal et les prodiges. L'insolite en France au XVIeme siècle Geneve*, Droz, 1977.

CHANTER, Tina, *Ethics of Eros. Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, Nueva York y Londres, Routledge, 1995.

CHASIN, Aleandre, «Class and its close relations: identities among women, servants and machines», en Judith Halberstam e Ira Livingston, *Post-Human Bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

CHATELET, Francois, *La philosophie des professeurs*, París, Grasset, 1970.

CIXOUS, Hélène, «Le Rire de la Meduse», *L'Arc* 61 (1975), pp. 245-264.

—, «Le sexe ou la tête», *Les Cahiers du Grif* 5 (1977), pp. 5-15.

—, *Entre l'ecriture*, París, Des Femmes, 1986.

—, «L'Approche de Clarice Lispector», *Entre l'Ecriture*, París, Des Femmes, 1986, pp. 115-199.

—, *Le livre de Promethea*, París, Gallimard, 1987.

CLÉMENT, Catherine, «Les petites filles», *L'Arc* 29 (1972), pp. 1-2.

CODE, Lorraine, *What Does She Know?*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991.

COHEN, Leonard, *Beautiful Losers*, Nueva York, Random House, 1966 [ed. cast.: *Hermosos vencidos*, Madrid, Fundamentos, 1983].

COLEBROOK, Claire, «Introduction», en Ian Buchanan y Claire Colebrook (eds.), *Deleuze and Feminist Theory*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000, pp. 1-17.

—, «Is sexual difference a problem?», en Ian Buchanan y Claire Colebrook (eds.), *Deleuze and Feminist Theory*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000, pp. 110-127.

COLOMBAT, André, «November 4, 1995: Deleuze's death as an event», *Man and World* 29 3 (julio de 1996), pp. 235-249.

COREA, Gena, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Womb*, Nueva York, Harper & Row, 1985.

—, «The reproductive brothel», *Man-made Women: How New Reproductive Technologies Affect Women*, Londres, Hutchinson, 1985, pp. 38-51.

CREED, Barbara, «Gynesis, postmodernism and the science fiction horror film», en Annette Kuhn (ed.), *Alien Zone*, Londres, Verso, 1990.

—, *The Monstrous-Feminine. Film, Feminism, Psychoanalysis*, Nueva York, Londres, Routledge, 1993.
DAVIES, Jude y SMITH, Carol R., «Figuring White Femininity: Critique, Investment and the Example of Princess Diana», en Heloise Brown, Madi Gilkes y Ann Kaloski-Naylor (eds.), *White? Women. Critical Perspectives on Race and Gender*, York, Centre for Women's Studies y Raw Nerve Books, 1999.
DELEUZE, Gilles, *Empirisme et subjectivité*, París, Presses Universitaires de France, 1953 [ed. ingl.: *Empirism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, Constantine V. Boundas (trad.), Nueva York, Columbia University Press, 1991].
—, *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1962 [ed. ingl.: *Nietzsche and Philosophy*, Hugh Thomlinson y Barbara Habberjam (trads.), Nueva York, Columbia University Press, 1983; ed. cast.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986].
—, *Proust et les signes*, París, Presses Universitaires de France, 1964 [ed. ingl.: *Proust and Signs*, R. Howard (trad.), Nueva York, G. Braziller, 1972; ed. cast.: *Proust y los signos*, Barcelona, Anagrama, 1995].
—, *Le Bergsonisme*, París, Presses Universitaires de France, 1966 [ed. ingl.: *Bergonism*, Nueva York, Zone Books, 1988; ed. cast.: *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987].
—, *Différence et Répétition*, París, Presses Universitaires de France, 1968 [ed. ingl.: *Difference and Repetition*, Londres, Athlone, 1968; ed. cast.: *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988].
—, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1968 [ed. ingl.: *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, M. Joughin (trad.), Nueva York, Zone Books, 1990; ed. cast.: *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, El Aleph Editores, 1996].
—, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969 [ed. ingl.: *The Logic of Sense*, M. Lester y C. Stivale (trads.), Nueva York, Columbia University Press, 1990; ed. cast.: *La lógica del sentido*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994].
—, «Les Intellectuels et le pouvoir. Entretien Michel Foucault-Gilles Deleuze», *L'Arc* 49 (1972), pp. 3-10 [ed. ingl.: «Intellectuals and Power», en Donald Bouchard (ed.), *Language, Counter-memory, Practice*, trad., D. Boudiano, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1973, pp. 205-217; ed. cast. «Los intelectuales y el poder», en Michel FOUCAULT, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1979].
—, *Un nouvel archiviste*, París, Fata Morgana, 1972 [ed. ingl.: «A new Archivist», en Peter Botsman (ed.), *Theoretical Strategies*, Sidney, Local Consumption, 1982].
—, *La pensée nomade*, París, Union Génerale d'Edition, 1973.
—, «La Pensée nomade», *Nietzsche Aujourd'hui*, vol. 1, París, Union Generale d'Edition, 1973, pp. 159-174 [ed. ingl.: «Nomad thought» en David B. Allison (ed.) *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, Cambridge Massachusetts, MIT Press, 1985].
—,«Philosophie et minorité», *Critique* 369 (1978), París, pp. 154-155.
—, *Francis Bacon: Logique de la sensation*, vol. 1, París, Editions de la Différence, 1981 [ed. cast.: *Francis Bacon: lógica de la sensación*, Madrid, Arena Libros, 2002].

—, *Cinéma I: L'Image-Mouvement*, París, Minuit, 1983 [ed. ingl.: *Cinema I: The Movement-Image*, Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam (trads.), Mineápolis, University of Minnesota Press, 1986; ed. cast.: *La imagen movimiento: estudios sobre cine 1*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2003].

—, *Cinéma II: L'Image-Temps*, París, Minuit, 1985. [ed. ingl.: *Cinema I: The Time-Image*, Hugh Tomlinson y Robert Galeta (trads.), Mineápolis, University of Minnesota Press, 1989; ed. cast.: *La imagen tiempo: estudios sobre cine 2*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996].

—, *Foucault*, París, Minuit, 1986 [ed. ingl.: *Foucault*, Sean Hand (trad.), Mineápolis, University of Minnesota Press, 1988; ed. cast.: *Foucault*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1987].

—, *Le pli*, Minuit, París, 1988 [ed. ingl.: *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1992; ed. cast.: *El pliegue: Leibiniz y el barroco*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1989].

—, *Périclès et Verdi: Le Philosophy de Fransois Châtelet*, París, Minuit, 1988 [ed. cast.: *Pericles y Verdi: la filosofía de François Chatelet*, Valencia, Pre-Textos, 1989].

—, «Qu'estce qu'un dispositif?», en Michel FOUCAULT, *Philosophe* (1989), París, Seuil, pp. 185-195.

—, «L'immanence: une vie...», *Philosophie* 47 (1995), pp. 3-7.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix, *L'Anti Oedipe. Capitalism et Schizophrénie I*, París, Minuit, 1972 [ed. ingl.: *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenie*, R. Hurley, M. Seem y H. R. Lane (trads.), Nueva York, Viking Press y Richard Seaver, 1977; ed. cast.: *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1998].

—, «Capitalisme énurgumène», *Critique* 306 (noviembre de 1972).

—, *Kafka: pour une litérature mineure*, París, Minuit, 1975 [ed. ingl.: *Kafka: Toward a Minor Literature*, Dana Polan (trad.), Mineápolis, University of Minnesota Press, 1986].

—, *Rhizome*, París, Minuit, 1976 [ed. ingl.: «Rhizome», Paul Foss y Paul Patton (trads.), *Ideology and Consciousness* 8 (primavera de 1981), pp. 49-71 [ed. cast.: *Rizoma*, Valencia, Pre-Texos, 2003].

—, *Mille Plateaux. Capitalism et Schizophrénie II*, París, Minuit, 1980 [ed. ingl.: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Brian Massumi (trad.), Mineápolis, University of Minnesota Press, 1987; ed. cast.: *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 274].

—, *Nomadology*, Brain Massumi (trad.), Nueva York, Semiotexte, 1986.

—, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991 [ed. ingl.: *What is Philosophy?*, Nueva York, Columbia University Press, 1992; ed. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993].

DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire, *Dialogues*, París, Flammarion, 1977 [ed. ingl.: *Dialogues*, Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam (trads.), Nueva York, Columbia University Press, 1987; ed. cast.: *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1997].

DELPHY, Christine, «Pour un materialisme feministe», *L'Arc* 61 (1975), pp. 61-67.

—, *Close to Home*, Londres, Hutchinson, 1984.

DEMENT, Linda, *Cyberflesh Girlmonster*, CD-ROM, Sidney, Australia, 1995.

DERRIDA, Jacques, «Women in the Beehive: a seminar», en Alice Jardine y Paul Smith (eds.), *Men in feminism*, Londres y Nueva York, Methuen, 1987, pp. 189-203.

—, *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, París, Flammarion, 1980.

DESCOMBES, Christian, *Le même et l'autre*, París, Minuit, 1979 [ed. ingl.: *Modern French Philosophy*, L. Scott-Fax y J. M. Harding (trads.), Cambridge, Cambridge University Press, 1980].

DEWS, Peter, «The tremor of reflection: Slavoj Zizek's Lacanian dialectics», *Radical Philosophy* 72 (julio/agosto de 1995), pp. 17-29.

Diacritics, Nuclear Criticism, 1984.

DIAMOND, Irene y QUINBY, Lee (eds.), *Foucault and Feminism*, Boston, North Eastern University Press, 1988.

DINNERSTEIN, Dorothy, *The Mermaid and the Minotaur. Sexual Arrangements and Human Malaise*, Nueva York, Harper & Row, 1977.

DOANE, Janice y HODGES, Devon, «Monstrous Amazons», *Nostalgia and Sexual Difference*, Londres, Methuen, 1987.

DOANE, Mary Ann, *The Desire to Desire: The Women's Film of the '40's*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

DONZELOT, Jacques, *Le police des familles*, París, Minuit, 1977 [ed. ingl.: *The Policing of Families*, Robert Hurley (trad.), Nueva York, Pantheon, 1979; ed. cast.: *La policía de las familias*, Valencia, Pre-Textos, 1998].

DUCHEN, Claire, *Feminism in France*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1986.

DWORKIN, Andrea, *Our Blood*, Londres, The Women's Press, 1976.

EHRENREICH, Barbara y ENGLISH, Deirdre, *For Her Own Good: 150 years of her experts' advice to women*, Londres, Pluto Press, 1979.

EINERSEN, Dorrit y NIXON, Ingeborg, *Woman as Monster in Literature and the Media*, Copenhague, Copenhagen University Press, 1995.

EISENSTEIN, Hesker, *Contemporary Feminist Thought*, Boston, G. K. Hall & Co., 1983.

EISENSTEIN, Zillah, *Global Obscenities. Patriarchy, Capitalism and the lure of cyberfantasy*, Nueva York, Nueva York University Press, 1998.

ELIOT, George, *Middlemarch*, Londres, Penguin, 1973 [ed. cast.: *Middlemarch*, Madrid, Cátedra, 1993].

EMERTON, Karin, «Les femmes et la philosophie: la mise en discours de la difference sexuelle dans la philosophie contemporaine», tesis doctoral inédita, Universidad de París, Pantheon-Sorbonne, noviembre de 1986.

EPPS, Brad, «Technoasceticism and authorial death in Sade, Kafka, Barthes and Foucault», *Differences* 8 3 (1996), pp. 79-127.

ERIBON, Didier, *Michel Foucault (1926-84)*, París, Flammanion, 1989 [ed. ingl.: *Michel Foucault (1926-84)*, Betsy Wing (trad.), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991].

ESTÉS, Clarissa Pinkola, *Women Who Run With the Wolves*, Nueva York, Ballantine Books, 1992.

FELSKI, Rita, «The Doxa of Difference», *Signs* 23 1 (1997), pp. 1-22.

FAUSTO-STERLING, Anne, *Sexing the Body. Gender Politics and the construction of Sexua lity*, Basic Books, Persens Books Group, 2000.
FEDIDA, Pierre, «Le philosophe et sa peau», *L'Arc* 49 (1980), pp. 61-69.
FIEDLER, Lesley, *Freaks: Myths and Images of the Secret Self*, Nueva York, Simon ai Schuster, 1979.
—, *Tyranny of the Normal. Essays on Bioethics, Theology and Myth*, Boston, David Godine, 1996.
FIRESTONE, Shulamith, *The Dialectic of Sex: the Case for Feminist Revolution*, Toront Bantam Books, 1970 [ed. cast.: *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución fen nista*, Barcelona, Kairós, 1976].
FLAX, Jane, «Postmodernism and gender relations in feminist theory», *Signs* 12/4 (198' pp. 621-643.
—, *Thinking fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contempora West*, Nueva York, Routledge, 1990 [ed. cast.: *Psicoanálisis y feminismo. Pensamient fragmentarios*, Madrid, Cátedra, 1995].
FORCE INC. MUSIC WORKS, Frankfurt, Mille Plateaux MP CD 22, EFA 00672-2, GEM LC 6001, 1996.
FOSTER, Hal, *The Return of the Real Cambridge*, MIT Press, 1996 [ed. cast.: *El retorno lo real: la vanguardia a finales de siglo*, Madrid, Akal, 2001].
FOUCAULT, Michel y CIXOUS, Hélène, «A propos de Marguerite Duras», *Cahiers Rena Barrault*, 1979, pp. 8-22.
FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1975 [ed. cast.: *El orden c discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999].
—, *Histoire de la sexualité I. La volonte de savoir*, París, Gallimard, 1976 [ed. cast.: *Hist ria de la Sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1995].
—, *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1977 [ed. cast.: *Vigilar y castigar*, Madrid, Sig XXI Editores, 2000].
—, *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1977 [ed. cast.: *El orden del discurso*, Barcelor Tusquets, 1999].
—, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984 [ed. cast.: *Hist ria de la Sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1995].
—, *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984 [ed. cast.: *Histoi de la Sexualidad. 3. La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1995].
FOUQUE, Antoinette, «Notre pays, notre terre de naissance, c'est le corps maternel *Des femmes en mouvement/Midi Pyrennees* 1 (1982), pp. 9-15.
FOX KELLER, Evelyn, *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Londres, Yale Ur versity Press, 1985 [ed. cast.: *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia, Instituci Alfonso el Magnánimo, 1991].
—, *A feeling for the Organism*, Nueva York, Freeman, 1985.
—, «From Secrets of Life to Secrets of Death», en M. Jacobus, E. Fox Keller y S. S. Wor (eds.), *Body/Politics. Women and the Discourses of Science*, Nueva York y Londres, Ro tledge, 1989.

FOX KELLER, Evelyn y GRONTOWKSI, C. R., «The mind's eye», en Sandra Harding y Merrill B. Hintikka (eds.), *Discovering Reality*, Dordrecht, Reidel, 1983, pp. 207-224.

FRANK, Manfred, *What is Neostructuralism?*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1989.

FRANKENBERG, Ruth, *White Women, Race Matters: the Social Construction of Whiteness*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1993, p. 6.

FRANKLIN, Sarah, LURY, Celia y STACEY, Jackey, *Off-centre: Feminism and Cultural Studies*, Londres, Cornell University Press, 1991.

—, *Embodied Progress: a Cultural Account of Assisted Conception*, Londres, Routledge, 1997.

FRASER, Nancy, «Multiculturalism and gender equity: the US "Difference" debates revisited», *Constellations* 1 (1996), pp. 61-72 [ed. cast.: «Multiculturalidad y equidad entre los sexos», *Revista de Occidente* 173 (octubre de 1995), pp. 35-55].

FREYE, Marilyn, «The necessity of differences: Constructing a positive category of women», *Signs* 21 4 (1996), pp. 991-1010.

FUSS, Diane, *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference*, Nueva York y Londres, Routledge, 1989.

GALLOP, Jane (ed.), «The monster in the mirror: the feminist critic's psychoanalysis», en Richard Feldstein y Judith Roof (eds.), *Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

—, *Feminist Accused of Sexual Harassment*, Durham, Duke University Press, 1997.

GATENS, Moira, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corproreality*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996.

GATENS, Moira y LLOYD, Genevieve, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999.

GEDALOF, Irene, «Can Nomads Learn to Count to Four? R. Braidotti and the Space for Difference in Feminist Theory», *Women: A Cultural Review* VII 2 (1996), pp. 189-201.

GIDDENS, Anthony, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Cambridge, Polity Press, 1994 [ed. cast.: *Más allá de la izquierda y la derecha*, Madrid, Cátedra, 1996].

GILBERT, Susan y GUBAR, Sandra, «The female monster in Augustan satire», *Signs* (1977), pp. 380-394.

—, «Horror's twin, Mary Shelley's monstrous Eve», en *Madwoman in the Attic*, New Haven, Yale University Press, 1979 [ed. cast.: «La gemela del horror: la Eva monstruosa de Mary Shelley», en *La loca del desván*, Madrid, Cátedra, 1998].

GILMAN, Sander (ed.), *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

GILROY, Paul, *There Ain't No Black in the Union Jack: the Cultural Politics of Race and Nation*, Londres, Hutchinson, 1987.

—, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1993.

GLAMISTER, T. W., «Fantasies, facts and foetuses. The interplay of fancy and reason in teratology», *Medical History* 8 (1964), pp. 15-30.

GOICOECHEA, David, «Irigaray's transcendental sensuotics, between Deleuze's rhizomatics and Derrida's deconstruction», ponencia presentada en la conferencia «Rhizomatics, Genealogy, Deconstruction», Trent University, mayo de 1999.

GOODCHILD, Philip, *Deleuze & Guattari. An Introduction to the Politics of Desire*, Londres, Sage, 1996.

GOUX, Jean Joseph, *Les iconoclastes*, París, Seuil, 1977.

GREENBERG, Harvey R., «Reimagining the Gargoyle: psychoanalytic notes on Alien», en Constance Penley, Elisabeth Lyon, Lynn Spigel y Janet Bergstrom (eds.), *Close Encounters. Film, Feminism and Science Fiction*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1991.

GREER, Germaine, *The Whole Woman*, Londres, Doubleday, 1999 [ed. cast.: *La mujer completa*, Barcelona, Kairós, 2000].

GREWAL, Inderpal y KAPLAN, Caren (eds.), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1994.

GRIGGERS, Camilla, *Becoming-Woman*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1997.

GROSSBERG, Lawrence, *Dancing in Spite of Myself. Essays on Popular Culture*, Durham y Londres, Duke University Press, 1997.

GROSZ, Elizabeth, «Notes towards a corporeal feminism», *Australian Feminist Studies* 5 (1987), pp. 1-16.

—, «A thousand tiny sexes: feminism and rhizomatics», en Constantin V. Boundas y Dorothea Olkowski (eds.), *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994.

—, «The hetero and the homo: The sexual ethics of Luce Irigaray», en C. Burke, N. Schor y M. Whitford (eds.), *Engaging with Irigaray*, Nueva York, Columbia University Press, 1994.

—, «The Labors of Love. Analyzing Perverse Desire: An Interrogation of Teresa de Lauretis' The Practice of Love», *Differences* 6 2-3 (1994), pp. 274-295.

—, *Space, Time and Perversion. The politics of Bodies*, Sidney, Allen and Unwin, 1995.

—, «Animal sex. Libido as desire and death», en Elizabeth Grosz y Elspeth Probyn (eds.), *Sexy Bodies. The Strange Carnalities of Feminism*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995.

—, «Darwin and feminism: Preliminary investigations for a possiblealliance», Nueva York, Routledge, *Australian Feminist Studies* 14 29 (1999), pp. 31-45.

—, *Becomings. Explorations in Time, Memory and Futures*, Ithaca, Cornell University, 1999.

—, «Deleuze's Bergson: duration, the virtual and a politics of the future», en Ian Buchanan y Claire Colebrook (eds.), *Deleuze and Feminist Theory*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000.

GROSZ, Elizabeth y PROBYN, Elspeth (eds.), *Sexy Bodies. The Strange Carnalities of Feminism*, Londres y Nueva York, Routledge, 1995.

GUNDERMANN, Christian, «Orientalism, homophobia, masochism: transfers between Pierre Loti's Azyadé and Gilles Deleuze's "Coldness and cruelty"», *Diacritics* (verano/otoño de 1994), pp. 151-167.

HALBERSTAM, Judith, «Automating gender: postmodern feminism in the age of the intelligent machine», *Feminist Studies* 3 (1991), pp. 439-460.

HALBERSTAM, Judith e LIVINGSTON, Ira (eds.), *Posthuman Bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.
HALL, Kira, «Cyberfeminism» en Susan C. Herring (ed.), *Computer-mediated communication. Linguistic, Social and cross-cultural Perspectives*, Amsterdam, John Benjamins, 1996.
HALL, Stuart, «Cultural Identity and Diaspora», en Jonathan Rutherford (ed.), *Identitty, Community, Linguistic, Social adn Cross-cultural Perspectives*, Amsteredam, John Benjamins, 1990.
HARAWAY, Donna, «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective», *Feminist Studies* 14 3 (1988), pp. 575-599.
—, (a) *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Books, 1990 [ed. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995].
—, «A manifesto for cyborgs: science, technology and socialist feminism in the 1980's», *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Londres, Free Association Books, 1990, pp. 149-182 [ed. cast.: «Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX», *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995, pp. 251-311].
—, «The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others», en L. Grossberg, C. Nelson and A. Treichler (eds.), *Cultural Studies*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992.
—, *Modest_Witness@second_Millennium. FemaleMan8_meets_ oncomouse™*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997.
HARDING, Sandra, *The Science Question in Feminism*, Londres, Open University, 1986 [ed. cast.: *Ciencia y feminismo*, Madrid, Ediciones Morata, 1996].
—, *Feminism and Methodology*, Londres, Open University, 1987.
—, *Whose Science? Whose Knowledge?*, Milton Keynes, Open University Press, 1991.
HARDT, Michael, «The withering of civil society», en Eleanor Kaufman y Kevin Jon Heller (eds), *Deleuze and Guattari. New mappings in Politics, Philosophy and Culture*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1998.
—, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1992.
HARTSOCK, Nancy, «Foucault on Power: a theory for women?», en L. J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990.
HARTSOCK, Nancy C. M, «The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism», en Sandra Harding y M. B. Hintikka (eds.), *Discovering Reality*, Dordrecht, Reidel, 1983.
HAWKESWORTH, Mary, «Confounding gender», *Signs* 22 3 (primavera de 1997), pp. 649-686.
HAYLES, Katherine, *How we Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999.
HAYWARD, Phillip y WOLLEN, Tana (eds.), *Future Visions: New Technologies of the Screen*, Londres, British Film Institute, 1993.

HEIDEGGER, Martin, «The origin of the work of art», *Basic Writtings*, San Francisco, HarperCollins, 1993 [ed. cast.: «El origen de la Obra de Arte», *Caminos del Bosque*, Madrid, Alianza, 1998 p. 32]

HELMAN, Cecil, *The body of Frankenstein's Monster. Essays in Myth and Medicine*, Nueva York y Londres, W. W. Norton Company, 1991.

HOLLAND, Eugene W., «From schizophrenia to social control», en Eleanor Kaufman y Kevin Jon Heller (eds.), *Deleuze and Guattari. New mappings in Politics, Philosophy and Culture*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1998.

HOOKS, Bell, «Postmodern blackness», *Yearning*, Toronto, Between the Lines, 1990, pp. 25-32.

—, «Representations of Whiteness in the Black Imagination», *Killing Rage. Ending Racism*, Nueva York, Holt, 1995.

HUET, Marie-Helene, «Living Images; monstrosity and representation», *Representations* 4 (otoño de 1983), pp. 73-87.

HURLEY, Kelly, «Reading like an alien: posthuman identity in Ridley Scott's Aliens and David Cronenberg's Rabid», en Judith Halberstam e Ira Livingston (eds.), *Posthuman Bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.

HUYSSEN, Andreas, «The vamp and the machine: Fritz Lang's Metropolis», *After the Great Divide. Modernism, Mass culture and Postmodernism*, Bloomington e Indianapolis, Indiana, Indiana University Press, 1986, pp. 65-81.

IRIGARAY, Luce, *Spéculum de l'autre femme*, París, Minuit, 1974 [ed. ingl.: *Speculum of the Other Woman*, Gillian Gill (trad.), Ithaca, Cornell University Press, 1985; ed. cast.: *Speculum: espéculo de la otra mujer*, Madrid, Saltés, 1978].

—, *Ce Sexe Qui N'en Est Pas Un*, París, Minuit, 1977 [ed. ingl.: *This Sex which is not One*, Catherine Porter (trad.), Ithaca, Cornel University Press, 1985; ed. cast. *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltés, 1982].

—, *Amante Marine. De Friedrich Nietzsche*, París, Minuit, 1980 [ed. ingl.: *Lover of F. Nietzsche*, Gillian Gill (trad.), Nueva York, Columbia University Press, 1991].

—, *L'Oubli de l'Air chez Martin Heidegger*, París, Minuit, 1983.

—, *L'Éthique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1984 [ed. ingl.: *An Ethics of Sexual Difference*, Carolyn Burke & Gillian Gill (trads.), Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1993].

—, «Egales à Qui?» *Critique. Revue Générale des Publications Françaises et étrangères*, 1987, pp. 43, 480 y 420-437 [ed. ingl.: «Equal to whom?», *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies* 1 2 (1988), pp. 59-76.

—, *Sexes et parentés*, París, Minuit, 1987 [ed. ingl.: *Sexes and Genealogies* (trad.), Gillian C. Gill, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1993].

—, *Le Temps de la Différence. Pour Une Révolution Pacifique*, París, Hachette, 1989 [ed. ingl.: *Thinking the Difference. For a Peaceful Revolution*, Karin Montin (trad.), Londres, Athlone Press, 1994].

—, *Je, Tu, Nous, Pour une Culture de la Différence*, París, Grasset, 1990 [ed. ingl.: *Je, Tu, Nous. Towards a Culture of Difference*, Alison Martin (trad.), Nueva York y Londres, Routledge, 1993; ed. cast.: *Yo, Tú, Nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992].

—, «Love between us», en E. Cadava, P. Connor, J. L. Nancy (eds.), *Who Comes After the Subject?*, Nueva York y Londres:, Routledge, 1991, pp. 167-177.

JAGGER, Alison Marion y YOUNG, Iris Marion (eds.), *A companion to feminist Philosophy*, Malden, Masachusetts, Blackwell, 1998.

JAMESON, Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell University Press, 1981.

—, «Progress Versus Utopia, Or: Can We Imagine the Future?», *Science Fiction Studies* 9 (1982), pp. 147-158.

—, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1992 [ed. cast.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995].

JARDINE, Alice, «Woman in Limbo: Deleuze and his (Br)others», *Sub-Stance* 44/45 (1984), pp. 46-60.

—, *Gynesis*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

JARRY, Alfred, *Le surumâle*, París, A.D.L., 1993.

JEFFORDS, Susan, *The Remasculanization of America. Gender and the Vietnam War*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

JOHNSON, Barbara, «Le dernier homme», en P. Lacoue-Labarthe y J. L. Nancy (eds.), *Le Fins de l'Homme*, París, Galilee, 1980.

—, «My monster/Myself», *Diacritics* 12.2 (1982), pp. 2-10.

JOHNSON, Richard, «Exemplary differences. Mourning (and not mourning) a princess», en Adrian Kear y L. Deborah Steinberg (eds.), *Mourning Diana. Nation, Culture and the Performance of Grief*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999.

JORDAN, Jim, «Collective bodies: raving and the politics of Gilles Deleuze and Felix Guattari», *Body & Society* 1 1 (1995), pp. 125-144.

JUNG, Carl G., *Aspects of the Feminine*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, ARK Paperbacks, 1982.

KAFKA, Franz, «The metamorphosis», *The Collected Short Stories of Franz Kafka*, Londres, Penguin, 1988 [ed. cast.: *La metamorfosis*, Madrid, Akal, 1989].

KALLAS, Aino, «La fiancée du loup», *La fiancée du loup*, París, Viviane Hamy, 1990, pp. 107-172.

KAPPELER, Susan, *The Pornography of Representation*, Cambridge, Polity Press, 1987.

KAVANAGH, John H., «Feminism, humanism and science», en Annette Kuhn (ed.), *Alien Zone*, Londres, Verso, 1990.

KEAR, Adrian, «Diana between two deaths. Spectral ethics and the time of mourning», en Adrian Kear y L. Deborah Steinberg, *Mourning Diana. Nation, Culture and the Performance of Grief*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999.

KELLY, Mary, *Post-partum Document*, Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1984.

KETTERER, David, «The apocalyptic imaginary, science fiction and American literature», en Mark Rose (ed.), *Science Fiction. A collection of critical essays*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1976.

KOLBOWSKI, Silvia, «Introduction» y «A Conversation on Recent Feminist Art Practices», *October* 71 (invierno de 1995), pp. 49-69.

KRISTEVA, Julia, *Pouvoirs de l'horreur*, París, Seuil, 1980 [ed. ingl.: *Powers of Horror*, Nueva York, Columbia University Press, 1982].
—, «Women's time», *Signs* 7/1 (1981), pp. 13-35; reeditado en N. O. KEOHANE, M. Z. ROSALDO y B. C. GELPI (eds.), *Feminist Theory: a critique of ideology*, Chicago, Chicago University Press, 1982.
KROKER, Arthur y KROKER, Marilouise, *Body Invaders. Panic Sex in America*, Nueva York, St. Martin's Press, 1987.
KROKERM, Arthur, «Panic value; Bacon, Colville, Baudrillard and the aesthetics of deprivation», en John Fekete (ed.), *Life After Postmodernism. Essays on value and Culture*, Nueva York, Saint Martin's Press, 1987.
KRUGER, Barbara, *We Won't Play Nature to Your Culture*, Londres, ICA, 1983.
KUNNEMAN, Harry, *Van theemutscultuur naar walkman-ego: contouren van postmoderne individualiteit*, Amsterdam, Boom, 1996.
LACLAU, Ernesto, «Subjects of Politics, Politics of the Subject», *Differences* 7/1 (1995), pp. 146-164.
LAND, Nick, «Meat (Or How to Kill Oedipus in Cyberspace)», *Body & Society* 1 3-4 (noviembre de 1995), pp. 191-204.
LARVELLE, François, *Les philosophies de la différence: introduction critique*, París, Presses Universitaires de France, 1986.
LAURETIS, Teresa de, «Signs of w(a)onder», en Teresa de Lauretis, Andrea Huyssen y Karin Woodward (eds.), *The Technological Imagination: Theories and Fictions*, Madison, Coda, 1980.
—, *Alice Doesn't*, Bloomington, Indiana University Press, 1984 [ed. cast.: *Alicia ya no*, Madrid, Cátedra, 1992].
— (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1986.
—, *Technologies of Gender*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
—, «Eccentric subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness», *Feminist Studies* 16 1 (1990), pp. 115-150 [ed. cast.: «Sujetos excéntricos», en *Diferencias*, Madrid, Horas y Horas, 2000].
—, «Upping the Anti (sic) in Feminist Theory», en M. Hirsch y E. Fox Keller (eds.), *Conflicts in Feminism*, Nueva York, Routledge, 1990, pp. 255-270.
—, «Introduction», *Sexual Difference: A Theory of Socio-Symbolic Practice*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1990.
—, «The Essence of the Triangle, or: Taking the Risk of Essentialism seriously», *Differences* 1/2 (1990).
—, «The Practice of Love: lesbian Sexuality and Perverse Desire», Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1994.
LEFANU, Sarah, *In the Chinks of the World Machine. Feminism & Science Fiction*, Londres, The Women's Press, 1988.
LICHTENBERG, Ettinger Bracha, «Matrix and Metramorphosis», *Differences* 4 3 (1992), pp. 176-208.

LINGIS, Alphonso, «The society of dismembered parts», en Constantin V. Boundas y Dorothea Olkowski (eds.), *Gilles Deleuze and the Theatre of Phylosophy*, Nueva York y Londres, Routledge, 1994.
—, Ponencia presentada en la Conferencia de la Society for Phenomenology and Existential Philosophy, University of Colorado, Denver, 8-10 de octubre de 1998.
LISPECTOR, Clarice, *La passion selon* G. H., París, Des Femmes, 1978 [ed. ingl.: *The Passion According to* G. H., trad., Ronald W. Souse, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1989; ed. cast.: *La pasión según* G. H., Barcelona, Península, 1988].
LLOYD, Genevieve, *The Man of Reason*, Londres, Methuen, 1985.
—, *Part of Nature: Self-knowledge in Spinoza's Ethics*, Ithaca, Nueva York y Londres, Cornell University Press, 1994.
—, *Spinoza and the Ethics*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996.
LORRAINE, Tamsin, *Irigaray and Deleuze. Experiments in Visceral Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 1999.
LURY, Celia, *Prosthetic Cùlture. Photography, Memory and Identity*, Londres y Nueva York, Routledge, 1998.
LUTZ, Helma, YUVAL-DAVIS, Nina y PHOENIX, Anne (eds.), *Crossfires. Nationalism, Racism and Gender in Europe*, Londres, Pluto Press, 1996.
LYOTARD, Jean-Francois, *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1979 [ed. cast.: *La condición posmoderna*, Barcelona, Altaya, 1999].
—, *Le postmoderne expliqué aux enfants: correspondance 1982-1985*, París, Galilée, 1986 [ed. cast.: *La posmodernidad explicada a los niños*, Barcelona, Gedisa, 1987].
—, *Tombeau de l'intellectuel*, París, Galilée, 1984.
MACCORMACK, Patricia, *Pleasure, Perversion and Death: Three Lines of Flight from the viewing Body*, tesis doctoral, Monash University, 31 de enero de 2000.
MACINTYRE, Ben, *Forgotten Fatherland: the Search for Elizabeth Nietzsche*, Londres, Macmillan, 1992.
MADONNA, *Sex*, Nueva York, Warner Books, 1992.
MARSHALL, Bill, *Guy Hocquengem: Beyond Gay Identity*, Durham, Duke University Press, 1997.
MARTIN, Biddy, «Sexualities without genders and other queer utopias», *Diacritics* (verano/otoño de 1994), pp. 104-121.
MASSUMI, Brian, *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*, Boston, Massachusetts Institute of Technology Press, 1992
—, *First and Last Emperors, the absolute State and the Body of the Despot*, Autonomedia, Brooklyn, 1992.
—, «Anywhere you want to be: an introduction to fear», en Joan Broadhurst (ed.), *Warwick Journal of Philosophy* 4, *Deleuze and the Transcendental Unconscious*, 1992.
—, «Requiem for our prospective dead! (Toward a participatory critique of capitalist power)» en Kaufman, Eleanor y Heller, Kevin Jon (eds.), *Deleuze and Guattari. New mappings in Politics, Philosophy and Culture*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1998.

McClary, Susan, *Feminine Endings: Music, Gender and Sexuality*, Mineápolis, Minnesota University Press, 1991.

McNay, Lois, *Foucault and Feminism*, Cambridge, Polity Press, 1992.

Miller, Nancy K., «Subject to change», en Teresa de Lauretis (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

Miller Frank, Felicia, *The Mechanical Song. Women, Voice and the Artificial in Nineteenth Century French Narrative*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

Mills Norton, Theodore, «Line of flight: Gilles Deleuze, or Political Science Fiction», *New Political Science* 15 (1986), pp. 77-93.

Minh-ha, Trinh T., *Woman, Native, Other*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

Modleski, Tania, «The terror of pleasure», *Studies in Entertainment*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

—, *Feminism Without Women: Culture and Criticism in a «postfeminist» Age*, Nueva York y Londres, Routledge, 1991.

Mohanty, Chandra, «Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourse», *Boundary* 2 3 (1984), pp. 333-358.

Moi, Toril, *Simone de Beauvoir: the making of an intellectual woman*, Oxford, Blackwell, 1994.

Morrison, Toni, *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination*, Nueva York, Vintage Books, 1993.

Morton, Donald, «Birth of the Cyberqueer», en Jenny Wolmark (ed.), *Cybersexualities*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1999.

Muecke, Stephen, «The discourse of nomadology: phylum in flux», *Art & Text* 14 (1984), pp. 24-40.

Newman, Michael, «Revising Modernism, Representing Postmodernism: Critical Discourses of the Visual Arts», *ICA Papers; Postmodernism*, Londres, Institute of Contemporary Arts, 1989.

Nicholson, Linda, *Feminism/Postmodernism*, Nueva York y Londres, Routledge, 1991.

Nixon, Mignon, «Bad enough mother», *October* 72 (1995), pp. 71-92.

Nussbaum, Martha C., *Cultivating Humanity: a Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999.

Olkowski, Dorothea, «Nieztsche's dice throw», en Constantin V. Boundas y Dorothea Olkowski, *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*, Nueva York y Londres, Routledge, 1994, pp. 119-140.

—, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1999.

—, «Writers are dogs», ponencia presentada en la conferencia «Rhizomatics, Genealogy, Deconstruction», University of Trent, Peterborough, Ontario, 20-23 de mayo de 1999.

—, «Body, knowledge and becoming-woman, morpho-logic in Deleuze and Irigaray», en Ian Buchanan y Claire Colebrook (eds.), *Deleuze and Feminist Theory*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2000.

Patton, Paul, «Conceptual Politics and the War-machine in Mille Plateaux», *Sub-stance* 13 3/4 (1984), pp. 51-80.

—, «Anti-Platonism and art», en Constantin V. Boundas y Dorothea Olkowski (eds.), *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994, pp. 141-156.

—, *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996.

—, «Difference and Multiplicity», ponencia presentada en la conferencia «Rhizomatics, Genealogy, Deconstruction», Trent University, Peterborough, Ontario, Canadá, 20-23 de mayo de 1999.

—, *Deleuze and the Political*, Nueva York y Londres, Routledge, 2000.

PEARSON, Keith Ansell, *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997.

—, Keith, *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999.

PENLEY, Constance, «Feminism, film theory and the bachelor machines», *M/F* 10 (1985), pp. 39-59.

—, «Time travel, primal scene and the critical dystopia», *Camera Obscura* 15 (1986), pp. 67-84.

PENLEY, Constance y ROSS, A. (eds.), *Technoculture*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1991.

PENLEY, Constance, Lyon, Elizabeth, Spiegel, Lynn y Bergstrom, Janet (eds.), *Close Encounters. Film, Feminism and Science Fiction*, Mineápolis y Oxford, University of Minnesota Press, 1991.

PETCHESKY, Rosalind P., «Fetal images: the power of visual culture in the politics of reproduction», en M. Stanworth, *Reproductive Technologies*, Cambridge, Polity Press, 1987.

PISTERS, Patricia, *From eye to brain. Gilles Deleuze: refiguring the subject in film theory*, Amsterdam, tesis doctoral, 1998.

PLANT, Sadie, *Zeros and Ones: Digital Women and the New Technoculture*, Nueva York, Doubleday Books, 1997 [ed. cast.: *Ceros + unos*, Barcelona, Ediciones Destino, 1998].

PLINIO, *Natural History*, vol. III, Libros VIII-XI, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press y Londres, William Heinemann Ltd., 1983 [ed. cast.: *Historia Natural*, Madrid, Cátedra, 2002].

PLUMWOOD, Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres, Nueva York, Routledge, 1993.

Polysexuality, número especial de *Semiotext(e)*, IV, 1, 1981.

Post-human, catálogo de la exposición organizada en Deichtorhallen, Alemania, 1993.

PROBYN, Elsbeth, «Travels in the postmodern: Making sense of the Local», en L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Londres y Nueva York, Routledge, 1990.

—, «Queer belongings. The politics of departure», en E. Probyn y E. Grosz (eds.), *Sexy Bodies. The Strange Carnalities of Feminism*, Nueva York y Londres, Routledge, 1995.

PROPP, Vladimir, *Morphology of the Folktale*, Austin, University of Texas Press, 1968.

RHEINGOLD, Howard, «Teledildonics: reach out and touch someone», *Mondo 2000*, Berkeley, California, Fun City Megamedia, 1990.

RICH, Adrienne, *On Lies, Secrets and Silence*, Nueva York, W. W. Norton, 1979.

—, *Of Woman Born*, Nueva York, W. W. Norton, 1977.

—, *Blood, Bread and Poetry*, Nueva York, W. W. Norton, 1985 [ed. cast.: *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida, 1979-1985*, Barcelona, Icaria, 2001].

RODOWICK, Darid N., «Reading the figural», *Camera Obscura* 24 (1990), pp. 10-45.

ROJOLA, Lee, «The Body which is not One», en Dorritt Einersen e Ingeborg Nixon (eds.), *Woman as Monster in Literature and the Media*, C.A. Reitzel Publishing y the University of Copenhagen, 1995.

ROSE, Hilary y ROSE, Steven (eds.), *Alas, poor Darwin. Arguments against Evolutionary Psychology*, Londres, Jonathan Cape, 2000.

ROSE, Jacqueline, «Femininity and its discontents», *Sexuality in the Field of Vision*, Londres, Verso, 1986, pp. 83-103

ROSSITER, R. M., «Life with artificial organs: renal dialysis and transplantation», en Eric Shepherd y J. P. Watson (eds.), *Personal Meanings*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1982.

ROUCH, Hèléne, «La Placenta comme tiers», *Languages* 85 (1987).

RUBIN, Gayle, «The traffic in Women: Notes towards a Political Economy of Sex», en Rayner Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.

RUPPERSBERG, C., «Alien Messiah», en Annette Kuhn (ed.), *Alien Zone*, Londres, Verso, 1990.

RUSHDIE, Salman, «Crash. Was Diana's death the result of sexual assault?», *The New Yorker* (15 de septiembre de 1997), pp. 68-69.

RUSS, Joanne, *The Female Man*, Londres, The Women's Press, 1985.

RUSSO, Mary, *The Female Grotesque. Risk, Excess and Modernity*, Nueva York y Londres, Routledge, 1994.

SANDOVAL, Chela, «Women prefer a choice», en Jenny Wolmark (ed.), *Cybersexualities*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1999.

SASSEN, Saskia, *Cities in a World Economy*, Thousand Oaks y Londres, Pine Forge Press and Sage, 1994.

SAWICKI, Jane, *Disciplining Foucault. Feminism, Power and the Body*, Londres y Nueva York, Routledge, 1991.

SCHOLES, Robert, *Structural Fabulations. An Essay on Fiction of the Future*, Londres y Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1975.

SCHOR, Naomi, «Dreaming dissymetry. Barthes, Foucault, and Sexual Difference», en Alice Jardine y Paul Smith (eds.), *Men in Feminism*, Nueva York, Methuen, 1987.

SCHOR, Naomi, «French Feminism is a Universalism», *Differences* 7 1 (1995), pp. 15-47.

SCOTT, Joan Wallach, *Only Paradoxes to Offer: French Feminism and the Rights of Man*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1996.

SCOTT, Joan Wallach y BUTLER, Judith (eds.), *Feminists theorize the political*, Nueva York, Routledge, 1992.

SEMETSKY, Inna, «Reterritorialization: drawing an archetypal map», ponencia presentada en la conferencia «Rhizomatics, Genealogy, Deconstruction», Trent University, Peterborough, Ontario, 20-23 de mayo de 1999.

SHAVIRO, Steven, «Two lessons from Burroughs», en Judith Halberstam e Ira Livingston (eds.), *Posthuman Bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, pp. 38-56.
SHOWALTER, Elaine, *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle*, Nueva York, Viking, 1990.
SILVERMAN, Kaje, «The Lacanian Phallus», *Differences* 4 1 (1992), pp. 84-115
SMELIK, Anneke, «Middeleeuwse maillots en de passie van Ripley. Verfilmingen van Jeanne d'Arc», *Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* 16 (1996), Amsterdam, IISG, pp. 133-141.
—, *And the Mirror Cracked: Feminist Cinema and Film Theory*, Basingstoke, Macmillan, 1998.
SMITH, David W., «The place of ethics in Deleuze's philosophy» en Eleanor Kaufman y Kevin Jon Heller (eds.), *Deleuze and Guattari. New mappings in Politics, Philosophy and Culture*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2000.
SMITH, Nicholas (ed.), *Philosophers Look at Science Fiction*, Chicago, Nelson-Hall, 1982.
SNITOW, Ann, STANSELL, Christine y THOMPSON, S. (eds.), *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*, Nueva York, Monthly Review Press, 1983.
SOBCHACK, Vivian, «Beating the Meat/Surviving the Test or how to get out of this century alive», *Body & Society* 1 3-4 (noviembre de 1995), pp. 209-214.
SONTAG, Susan, «The imagination of disaster», en Mark Rose (ed.), *Science Fiction. A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, 1976.
SPIVAK, Gayatri Chakravorty, «Translator's preface», *Of Grammatology*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1976.
SPIVAK, Gayatri Chakravorty, «Displacement and the Discourse of Woman», en Mark Kupnick (ed.), *Displacement: Derrida and After*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, pp. 69-195.
—, «Can the Subaltern Speak?», en Caryl Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan, 1988; reeditado en Patrick WILLIAMS y Laura CHRISMAN (eds.), *Colonial Disourse and Post-colonial Theory*, Nueva York, Colombia University Press, 1994, pp. 66-111.
—, «In a word», *Differences* 1/2 (1989), pp. 124-156.
—, *In other worlds*, Nueva York, Routledge, 1989.
—, «French Feminism Revisited: Ethics and Politics», en Judith Butler y Joan Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Nueva York, Routledge, 1992.
SPRINGER, Claudia, «The pleasure of the interface», *Screen* 32:3 (otoño de 1991), pp. 303-323.
—, *Electronic Eros: Bodies and Desire in the Postindustrial Age*, Austin, University of Texas Press, 1996.
SPURLIN, William J., «Exemplary differences. Mourning (and not mourning) a princess», en Adrian KEAR y L. Deborah STEINBERG, *Mourning Diana. Nation, Culture and the Performance of Grief*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999.
SQUIER, Susan, «Reproducing the posthuman body: ectogenetic fetus, surrogate mother, pregnant man», en Judith Halberstam e Ira Livingston (eds.), *Posthuman Bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, pp. 113-134.

STACEY, Jackie, *Teratologies: A Cultural Study of Cancer*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997.

STANTON, Domna C., «Language and revolution: The Franco-American Disconnection», en Hester Eisenstein y Alice Jardine (eds.), *The Future of Difference*, Boston, G.K. Hall & Co., 1980.

STENGERS, Isabelle, *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*, París, Seuil, 1987.

STERBAK, Jana, *States of Being/Corps-a Corps*, National Gallery of Canada, Ottawa, 1991.

STIVALE, Charles, «The literary elements in Mille Plateaux: the new cartography of Deleuze and Guattari», *Sub-Stance* 44/45 (1984), pp. 20-34.

—, «Mille/Punks/Cyber/Plateaus: Science Fiction and Deleuzo-Guattarian "Becomings"», *Sub-Stance* 66 (1991), pp. 66-84.

TAMBLYN, Christine, ponencia presentada en la conferencia «Seduced and abandoned: the body in the virtual world» celebrada en el Institute of Contemporary Arts, Londres, 12-13 de marzo de 1994.

THEWELEIT, Klaus, *Male Fantasies I: Women, Floods, Bodies, History*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1987.

—, *Male Fantasies II: Male Bodies: Psychoanalyzing the White Tenor*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 1989.

THOMAS, Louis-Vincent, *Civilization and its divagations. Mort, Fantasmes, Science-Fiction*, París, Payot, 1979.

TODD, May, *The Moral Theory of Poststructuralism*, Pensilvania, Pensylvania State University Press, 1995.

TODOROV, Tzvetan, *The Fantastic. A Structural Approach to a Literary Genre*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1975.

TREDELL, Nicholas (ed.), *Conversations With Critics*, Carcanet, Sheep Meadow Press, 1986, pp. 58-74.

TUCKER, Marcia, «The Attack of the Giant Ninja Mutant Barbies», *Badgirls*, Cambridge, Massachusetts, The New Museum of Contemporary Art, Nueva York, y MIT Press, 1994, pp. 14-46.

TURKLE, Sherry, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, Nueva York, Simon & Schuster, 1995.

VANCE, Carol, *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1984 [ed. cast.: *Placer y peligro*, Madrid, Talasa, 1989].

—, «The Pleasures of Looking. The Attorney General's Commission on Pornography versus Visual Images», en Carol Squiersm (ed.), *The Critical Image. Essays on Contemporary Photography*, Seattle, Bay Press, 1990.

VAN OLDENBERG, Helene, «From spider-to-cyberfeminism and back», en M. Cezinic (ed.), *From Elsewhere to Cyberfeminism and Back*, Maribor, Slovenia, Festival of Computer Arts, 1999.

VARGAS LLOSA, Mario, *The Notebooks of Don Rigoberto*, Harmondsworth, Penguin Books, 1997 [ed. cast. *Los cuadernos de Don Rigoberto*, Madrid, Suma de Letras, 2000].

VERMA, Jatinder, «Mourning Diana, Asian Style», en Kear Adrian y L. Deborah Steinberg, *Mourning Diana. Nation, Culture and the Performance of Grief*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999.

VINCI, Leonardo da, *Il Bestiario*, Milano, Marinoni, 1988.

VIOLI, Patricia, *L'infito singolare*, Verona, Essedue, 1987 [ed. cast.: *El Infinito singular*, Madrid, Cátedra, 1991].

VUARNET, J.-N., «Métamorphoses de Sophie», *L'Arc*, 49, *Gilles Deleuze*, 1980, pp. 31-38.

VILLIERS DE L'ISLE-ADAM, Augusto, *L'Eve Future*, París, José Corti, 1977 [ed. cast.: *La Eva futura*, Madrid, Valdemar, 1998].

WALKERDINE, Valerie, «The crowd in the age of Diana. Ordinary inventiveness and the popular imagination», en Adrian Kear y L. Deborah Steinberg (eds.), *Mourning Diana. Nation, Culture and the Performance of Grief*, Londres y Nueva York, Routledge, 1999.

WALTERS, Margaret (1997), «American Gothic: Feminism, Melodrama and the Backlash», en Ann Oakley y Juliet Mitchell (eds.), *Who's afraid of Feminism? Seeing Through the Backlash*, Penguin Books, Londres.

WARNER, Marina, *Managing Monsters: The 1994 Reith Lectures*, Londres, Vintage Books, 1994.

—, *Six myths of Our Time: Little Angels, Little Monsters. Beautiful Beasts, and More*, Nueva York, Vintage Books, 1995.

WEED, Elizabeth (ed.), *Coming to Terms*, Nueva York y Londres, Routledge, 1989.

WELDON, Fay, *The Life and Loves of a She-Devil*, Londres, Coronet, 1983 [ed. cast.: *Vida y amores de una maligna*, Barcelona, Tusquets Editores, 1990].

WEST, Cornel, *Prophetic Thought in Postmodern Times*, Monroe MF, Common Courage Press, 1994.

WHITE, Eric, «Once they were men, now they're landcrabs: monstrous becomings in evolutionist cinema», en Judith Halberstam e Ira Livingston (eds.), *Posthuman Bodies*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1995, pp. 226-244.

WHITFORD, Margaret, *Luce Irigaray, Philosophy in the Feminine*, Londres, Routledge, 1991.

WIENER, Norbert, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Nueva York, John Wiley, 1948.

WILDING, Faith, «Monstrous domesticity», http://www-art.cfa.cmu.edu/www-wilding/monstr. html, 1999.

WILLIAMS, Linda, *Hard Core. Power, Pleasure, and the Frenzy of the Visible*, Berkeley, University of California Press, 1989.

WILLIAMS, Patricia J., *The Alchemy of Race and Rights*, Londres, Virago Press, 1993.

WITTIG, Monique, *Le Corps lesbien*, París, Minuit, 1973 [ed. cast.: *El cuerpo lesbiano*, Valencia, Pre-Textos, 1977].

—, «La pensée straight» [1979], *Questions Feministes* 7 (1980).

—, «Paradigm», en George Stambolian y Elaine Marks (eds.), *Homosexualities and French Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1979, pp. 114-121.

—, «Postface», en Djuna BARNES, *La Passion*, París, Flammarion, 1982, pp. 111-121.

WRIGHT, Elizabeth, *Feminism and Psychoanalysis. A Critical Dictionary*, Cambridge, Blackwell, 1992.
WRIGHT, Elizabeth y WRIGHT, Edmonds (eds.), *The Zizek Reader*, Oxford, Blackwell's, 1999.
WOLF, Naomi, *The Beauty Myth*, Londres, Vintage, 1991 [ed. cast.: *El mito de la belleza*, Barcelona, Salamandra, 2002].
WOOLF, Virginia, *The Waves*, Londres, Grafton Books, 1977 [ed. cast.: *Las olas*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1982].
ŽIŽEK, Slavoj, *Enjoy your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*, Londres y Nueva York, 1992.
ZOE, Sofia, «Exterminating fetuses: abortion, disarmament, and the sexo-semiotics of extraterrestrialism», *Diacritics* (verano de 1984), pp. 47-59.
—, «Virtual Corporalities a Feminist View», *Australian Feminist Studies* 15 (otoño de 1992), pp. 11-24.